

पना —

नूरचमल मोमाशी ।

ठि० जीवनराम गंगाराम

३५, कोस स्ट्रीट (मूनापट्टी )

कलकत्ता ।



मुद्रक —

अनुकूलचन्द्र

५५, कोस स्ट्रीट, कलकत्ता

# श्रीविष्णु



सगङ्गचक्र सकिरीटकुण्डल लपीतवस्त्र सरसीरहेलणम् ।  
सगरयक्षस्वकौस्तुभन्त्रिय नमामि विष्णु शिरसा चतुर्भुजम् ॥

## ❀ भूमिका ❀

सत्य-असत्य दोनोंसे विलक्षण, अतर्क्यशक्तिशाली किसी सूत्रधारके विलासमात्र इस स्वप्नमय जगतके रंग-मञ्च पर प्रत्येक व्यक्ति अपने अभिनयके समयमें भयङ्करसे भयङ्कर रोमाञ्चकारी दृश्य तो कभी मनोहरसे मनोहर आमोद-प्रमोद मय दृश्य उपस्थित करता हुआ सुखो, दुखो, राजा, रंक, चोर, चाण्डाल भिन्न भिन्न नामसे व्यर्थमें ही लाञ्छित होता रहता है।

उस समय वह भी अपने स्वाङ्गमें इस प्रकार तल्लीन रहता है कि उसे अपने सच्चे स्वरूपको विस्मृति ही नहीं किन्तु उस काल्पनिक क्षणिक स्वरूपके अभिमान करके उसकी विख्यातिमें ही अपना संमान समझने लगता है। उसका वैसा समझना बड़ी भूल है। उस सूत्रधारमें भी ऐसी आकर्षण शक्ति है कि उसके रंग-मञ्च पर एक बार आ कर फिर उससे मुँह मोड़ लेना दुष्कर हो जाता है। वहाँ एक एकको कैद करनेके लिये अगणित विषय मौजूद रहते हैं। उसकी जंजीर इतनी मजबूत है कि उससे निकल भागना शायद ही होता है। उससे निकलने का एक मात्र उपाय उस सूत्रधारके असली स्वरूप और अपने सच्चे स्वरूप का परिज्ञान करना है। असलमें तो अपने स्वरूपके सच्चे ज्ञान नहीं रहनेके कारण ही उसके फन्दोंमें चिर कालसे प्राणीमात्र फंसा रहता है। ऐन्द्रजालिकके कार्यको असलियत मालूम पड़ जानेके पीछे उसके रचित सामग्री को फोड़ लेनेकी इच्छा तक भी

नहीं करता है। किन्तु जब तक उसके स्वरूपका परिचय नहीं होता है तब तक यह विश्व—अभिनय और उसका यह नियन्त्रण चालू ही रहता है।

प्रत्यूष कालमें पश्चिममें जय पूर्ण कलाघर अस्त होने लगते हैं तो पूर्वमें भगवान् मरीचिमाली निकल आते हैं। दोनों तेज घाले नक्षत्र हैं, पर जब एक प्रकाशमान होते हैं, दूसरा प्रकाश-रहित हो जाते हैं यही सृष्टि का नियम है। उत्थान और पतनके, सुख और दुःखके, सौभाग्य और दुर्भाग्यके फठोर यन्त्रसे यह समग्र विश्व मण्डल नियन्त्रित है। आये दिन लोग रंकसे राय और रायसे रंक होते रहते हैं। इस सुख और दुःखके द्वन्द्वमें बंधा हुआ यह संसार चक्र अनादिकालसे घूम रहा है अतः इसको अपना समझ कर अभिमान करना ही समस्त अनर्थका निदान है।

उस अविचेकितता को हटाने और अपने चिर विस्मृत परमानन्दमय स्वरूपकी प्राप्ति करनेके लिये ही वेदान्त दर्शनका निर्माण हुआ है। वेदान्त दर्शनके गम्भीर मनन करनेसे इस विश्व-नाट्य-शालाके उस मायारूप सूत्रधारको शुरूसे अन्त तक समस्त मिथ्यामय विचित्र रचना का निश्चित पता लग कर उससे सदैवके लिये छुटकारा हो जाता है अतः जिज्ञासु के लिये वेदान्त-शास्त्रका विचार करना परम कर्तव्य समझा गया है।

### मत-मतान्तरका विचार

“तत्त्वमसि” आदि वेदान्त वाक्योंके द्वारा ही पदार्थ की उप-



स्थिति हो कर धाम्मार्थ ज्ञान होगा और उस ज्ञानके स्वतः प्रामाण्य रहनेसे उसीसे अज्ञान और उसके कार्यभूत संसारकी निवृत्ति हो जायगी फिर इस मत-मतान्तरके विवेचन करनेका क्या प्रयोजन है इसका विचार करना प्रथम आवश्यक है ।

स्वतः प्रामाण्य रहनेके कारण वेदान्तवाक्मोंके द्वारा यद्यपि निर्विकल्पक आत्म-साक्षात्कार हो जाता है तथापि विरोधी जनोंके द्वारा वेदान्त अर्थके विरुद्ध आक्षेप होनेसे मन्द बुद्धिशाली व्यक्तिका सन्देह उत्पन्न होना स्वाभाविक हो जाता है और उस सन्देहरूप प्रतियन्धकके रहनेसे उसका अज्ञान विनष्ट नहीं होता है किन्तु विचारके द्वारा सन्देहकी निवृत्ति होनेसे सर्वात्मना अज्ञानकी निवृत्ति हो जाती है ।

सारांश यह कि प्रतिपादो जनके द्वारा उत्थापित विप्रतिपत्ति की निवृत्तिके लिये ही शास्त्र और मत-मतान्तरका विचार करना मनुष्यमात्रके लिये अत्यन्त आवश्यक है ।

‘त्वं’ पदार्थ अर्थात् जीवके विषयमें जो मत-मतान्तर उपलब्ध हो रहे हैं, सबसे प्रथम उन सबका ही विचार करना आवश्यक समझ कर वैसा ही प्रतिपादन किया गया है ।

यद्यपि ग्रन्थके तात्पर्य का विषय ‘तत्’ पदार्थ अर्थात् ग्रन्थका प्रतिपाद्य विषय अद्वितीय ब्रह्म - है अतः उसीका प्रथम विचार कर्तव्य था किन्तु ग्रन्थका फल जो मोक्ष है उसका अधिकारी ‘त्वं’ पदार्थ जीव ही है अतः तत् पदार्थ की अपेक्षा ‘त्वं’ पदार्थ

नहीं करता है। किन्तु जब तक उसके स्वरूपका परिचय नहीं होता है तब तक यह विश्व—अभिनय और उसका यह नियन्त्रण चालू ही रहता है।

प्रत्युप कालमें पश्चिममें जब पूर्ण कलाघर अस्त होने लगते हैं तो पूर्वमें भगवान् मरीचिमाली निकल आते हैं। दोनों तेज वाले नक्षत्र हैं, पर जब एक प्रकाशवान् होते हैं, दूसरा प्रकाश-रहित हो जाते हैं यही सृष्टि का नियम है। उत्थान और पतनके, सुख और दुःखके, सौभाग्य और दुर्भाग्यके फटोर यन्त्रसे यह समग्र विश्व मण्डल नियन्त्रित है। आये दिन लोग रंकसे राघ और राघसे रंक होते रहते हैं। इस सुख और दुःखके द्वन्द्वमें बंधा हुआ यह संसार चक्र अनादिकालसे घूम रहा है अतः इसको अपना समझ कर अभिमान करना ही समस्त अनर्थका निदान है।

उस अविवेकिता को हटाने और अपने चिर विस्मृत परमानन्दमय स्वरूपकी प्राप्ति करनेके लिये ही वेदान्त दर्शनका निर्माण हुआ है। वेदान्त दर्शनके गम्भीर मनन करनेसे इस विश्व-नाट्य-शालाके उस मायारूप सूत्रधारको शुरूसे अन्त तक समस्त मिथ्या-मय विचित्र रचना का निश्चित पता लग कर उससे सदैवके लिये छुटकारा हो जाता है अतः जिज्ञासु के लिये वेदान्त-शास्त्रका विचार करना परम फलदायक समझा गया है।

### मत-मतान्तरका विचार

“तत्त्वमसि” आदि वेदान्त वाक्योंके द्वारा ही पदार्थ की उप-

स्थिति हो कर वास्तव्य ज्ञान होगा और उस ज्ञानके स्वतः प्रामाण्य रहनेसे उसीसे अज्ञान और उसके कार्यभूत संसारकी निवृत्ति हो जायगी फिर इस मत-मतान्तरके विवेचन करनेका क्या प्रयोजन है इसका विचार करना प्रथम आवश्यक है ।

स्वतः प्रामाण्य रहनेके कारण वेदान्तवाक्योंके द्वारा यद्यपि निर्विकल्पक आत्म-साक्षात्कार हो जाता है तथापि विरोधी जनोंके द्वारा वेदान्त अर्थके विरुद्ध आक्षेप होनेसे मन्द बुद्धिशाली व्यक्तिका सन्देह उत्पन्न होना स्वाभाविक हो जाता है और उस सन्देहरूप प्रतियन्धकके रहनेसे उसका अज्ञान विनष्ट नहीं होता है किन्तु विचारके द्वारा सन्देहकी निवृत्ति होनेसे सर्वात्मना अज्ञानकी निवृत्ति हो जाती है ।

सारांश यह कि प्रतिवादो जनके द्वारा उत्पादित विप्रतिपत्ति की निवृत्तिके लिये ही शास्त्र और मत-मतान्तरका विचार करना मनुष्यमात्रके लिये अत्यन्त आवश्यक है ।

‘त्वं’ पदार्थ अर्थात् जीवके विषयमें जो मत-मतान्तर उपलब्ध हो रहे हैं, सबसे प्रथम उन सबका ही विचार करना आवश्यक समझ कर वैसा ही प्रतिपादन किया गया है ।

यद्यपि ग्रन्थके तात्पर्य का विषय ‘तत्’ पदार्थ अर्थात् ग्रन्थका प्रतिपाद्य विषय अद्वितीय ब्रह्म - है अतः उसीका प्रथम विचार कर्तव्य था किन्तु ग्रन्थका फल जो मोक्ष है उसका अधिकारी ‘त्वं’ पदार्थ (जीव) ही है अतः तत् पदार्थ की अपेक्षा ‘त्वं’ पदार्थ

हो अधिकतर जिज्ञास्य है इस लिये इस ग्रन्थमें प्रथम जीव का ही विचार किया गया है।

## जीवके संबन्धमें चार्वाक-मत

‘त्वं’पदार्थ जो जीवात्मा है उसके विषयमें चार्वाकका कहना है कि पृथिवी, जल, तेज, वायु ये चार भूत ही देहाकारमें परिणत हो कर जीव बनते हैं अतः वे ही ‘त्वं’ पदसे ज्ञेय हैं। उन चार्वाक गणमें भो परस्पर मत-विरोध है। किसीका कहना है कि चक्षु प्रभृति एक एक इन्द्रिय ‘त्वं’ पदार्थ यानी जीव है, किसीका कहना है—संमिलित इन्द्रिय गण जीव है, किसीका कहना है—मन ही जीव है और किसीका कहना प्राण ही जीव है।

इस प्रकार देहात्मवाद, इन्द्रियात्मवाद, मन आत्मवाद और प्राणात्मवाद ये चार प्रकारके विरुद्ध मत चार्वाकके ही जीवके संबन्धमें उपलब्ध हैं।

इनके मतमें किसी प्रकारकी सार-गमित युक्ति नहीं है। ये प्रत्यक्ष वादी हैं। स्थूल-सूक्ष्मके तारतम्यसे जिसकी जैसी पहुंच है, तदनुसार उसके समस्त मतका उपादन करके वहीं उसका विशदरूपसे उसीकी प्रणालीसे खण्डन करनेकी शैली रखी गयी है अतः चार्वाक दर्शनसे ही इस भागका प्रारम्भ होता है।

## जीवके संबन्धमें बौद्ध-मत

बौद्ध-मतमें क्षणिक विज्ञान ही जीव है। संसारमात्रको उन्होंने

क्षणिक माना है किन्तु विज्ञानको यानी ज्ञानको ही जीवात्मा माना है। ज्ञानसे भिन्न जीवके अस्तित्वमें कुछ भी प्रमाण नहीं है यहो कहा गया है।

‘अहं’ इस प्रकारके आलय विज्ञान यानी जीव क्षण क्षणमें उत्पन्न और विनष्ट होतें रहने हैं। पूर्व पूर्व जीवके द्वारा उत्तर उत्तर जीवकी उत्पत्ति होती रहती है। इन्द्रिय आदिसे उत्पन्न होने वाले प्रवृत्तिविज्ञान छः प्रकारके माने गये हैं। गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और सुखादि।

वर्तमान कालके क्षणिक जीवकी (आत्माकी) तब तक प्रयत्न चालू रहता है, जब तक क्षणिकत्वकी परिपक्व भावनाके द्वारा अनादि फालसे आती हुई संसारकी सुदृढ़ वासनाका उच्छेद नहीं हो जाता है।

संसारके विषयमें क्षणिकत्वका विचार जब परिपक्व हो जाता है तब जीवको मोक्ष प्राप्त होनेसे उसकी किसी प्रकारकी प्रवृत्ति-निवृत्ति नहीं होती है।

इस प्रकार विरुद्ध मत रखने वाले सौत्रान्तिक, चैनापिक, योगाचार और माध्यमिक ये चार प्रकारके बौद्ध हैं। इनमें सबसे अधम ( निरुष्ट ) सौत्रान्तिक है।

सौत्रान्तिकके मतमें घट, पट आदि समस्त बाह्य विषय सदैव अनुमेय हैं, क्योंकि घट, पट आकारका जो ज्ञान है वह घट आदि बाह्य विषयका ज्ञानमें प्रतिबिम्ब पड़ना है और प्रति-

विषय विषय-पूर्वक हो होता है क्योंकि ऐसा ही अनुमान उपलब्ध है— “प्रतिविम्बं विषय-पूर्वकं प्रतिविम्बत्वात्, मुखादि-प्रति-विम्बवत्।”

इस प्रकार सौत्रान्तिकके मतमें बाह्य पदार्थका प्रत्यक्ष नहीं मान कर अनुमानके द्वारा उसका अस्तित्व माना गया है।

सौत्रान्तिकसे श्रेष्ठ वैभाषिक है, क्योंकि वह घट आदि बाह्य पदार्थोंके प्रत्यक्षका अपलाप नहीं करता है, उन दोनोंके मतमें सर्वत्र भ्रमस्थलमें शुक्ति आदिमें रजत आदिके अभाय रहने पर भी ज्ञान-रूप ही रजत आदि भासित होता रहता है। सौत्रान्तिक और वैभाषिक दोनों सर्वास्तित्वादी कहे जाते हैं।

वैभाषिकसे श्रेष्ठ योगाचार है। योगाचारके मतमें समस्त संसार ज्ञान स्वरूप है, ज्ञानसे भिन्न कहीं कुछ नहीं है क्योंकि ज्ञान होनेसे ही किसी वस्तुका अस्तित्व मालूम पड़ता है घट आदि विषय अवयव अथवा अणुयवी कुछ भी पदार्थ नहीं है।

घट, पटादि विषय को परमाणु स्वरूप अर्थात् अवयव स्वरूप माननेसे उसमें स्थूलताका ज्ञान नहीं हो सकता है और अवयवी स्वरूप माननेसे यानी परमाणु-समुदायसे भिन्न परमाणु समुदायसे उत्पन्न होने वाला एक नवीन पदार्थ माननेसे उस एक पदार्थ में आवृतत्व-अनावृतत्व, सकम्पत्व-अकम्पत्व, और रक्तत्व-अरक्तत्व आदि परस्पर विरुद्ध धर्म दृष्ट होनेसे एक ही व्यक्तिके विभेद हो जाने का दोष हो जायगा अतः ‘घटोद्भव्यम्’ इत्यादि स्थलमें

अज्ञोक्त जो तादात्म्य संबंध (अभेद संबंध) है वही ज्ञान और घट, पटादि बाह्य विषय इन दोनोंमें माना जाता है। तादात्म्यसे अतिरिक्त किसी सम्बन्धकी कल्पना करनेमें गौरव-दोष (कल्पना-बाहुल्य) भी हो जाता है।

घट-पटादिविषय ज्ञानके ही भिन्न भिन्न आकार हैं। वे आकार वास्तव नहीं हैं क्योंकि ज्ञान निराकार माना गया है अर्थात् वास्तवमें ज्ञानका आकार (अंश) नहीं है अतः संशय आदि स्थलमें भी ज्ञानके परस्पर विरुद्ध कल्पित नाना आकार उपलब्ध होते हैं। प्रमाण और प्रमाता भी ज्ञानके ही कल्पित आकार हैं। प्रमेय पदार्थका प्रकाश होना प्रमिति है और उस प्रमितिके प्रकाश करने की जो शक्ति है वह प्रमाण है। प्रमितिका आश्रय (आधार) प्रमाता है।

पूर्व पुरुष ज्ञानसे उत्तर उत्तर ज्ञान उत्पन्न होता है, समस्त ज्ञान स्व-विषय होता है यानी एक ज्ञानका विषय अन्य ज्ञान नहीं होता है। “ज्ञानका विषय अन्य ज्ञान है” ऐसा माननेसे अनवस्था दोष होनेका प्रसङ्ग हो जाता है।

विज्ञान वादीके मतमें ज्ञानके आकार स्वरूप ही घट-पटादि ज्ञानके विषय हैं। क्षणिक विज्ञानोंके भिन्न भिन्न कालमें अस्तित्व रहनेके हेतु परस्पर विषय-विषयिभाव नहीं होता है।

सौत्रान्तिक, वैशेषिक और योगाचार इनके मतमें विशुद्ध क्षणिक विज्ञान की भावना करते करते उस भावनाके प्रवाह में अविच्छिन्न प्रवेश करना ही मोक्ष माना गया है।

योगाचारसे श्रेष्ठ माध्यमिक है। माध्यमिकके मतमें शून्य ही जीव कहा जाता है। उसके मतमें समस्त संसार विज्ञान स्वरूप होने पर भी मिथ्या ही है। क्षणिकत्व की भावना और शून्यत्वकी भावनासे उसके मतमें मोक्ष प्राप्त होता है।

‘विज्ञान स्वरूप आत्मा मिथ्या है’ इस कथनका ही रूपान्तर ‘शून्य ही आत्मा है’ यह कथन है। शून्य नामका कुछ तत्त्व नहीं माना गया है। “सर्वं मिथ्या इति माध्यमिकमतम्” यह खण्डनकार ने भी कहा है।

दिगम्बरको ‘आहंत’ कहते हैं। जैन-मतमें देह और इन्द्रियसे अतिरिक्त देहके समान परिमाण वाला जीव माना जाता है। विशाल देहका त्याग करनेके बाद छोटे शरीरमें प्रवेश करनेके समय आत्मा का हास (संकोच) होता है किन्तु आत्मा का विनाश नहीं होता है क्योंकि परिमाण (वजन) के विनाश होने पर भी द्रव्य का विनाश नहीं होता है।

यद्यपि आत्मा की सन्तत ऊर्ध्व गति स्वभाव है किन्तु कर्म रूप बन्धनसे बद्ध रहनेके कारण संसार-दशामें उसकी ऊर्ध्वगति नहीं होती है। कर्मोंके आत्यन्तिकरूपसे उच्छेद होने पर उसकी ऊर्ध्व गति होती है, वही उसका मोक्ष है, अथवा अलौकिक आकाश गमन मोक्ष है यह भी कहा गया है।

बौद्ध-मत भी सर्वथा युक्ति-रहित है। चार्वाक की तरह बौद्ध केवल प्रत्यक्ष वादी नहीं है वह तर्कका भी आश्रय लेता है किन्तु



उसका मुख्य सिद्धान्त क्षणिक वाद ही तर्क-रहित है अतः वह भी मान्य नहीं है।

उसी प्रकार जैन-मत भी समीचीन नहीं है क्योंकि आत्मा का देह-समान परिमाण मानना और नित्यत्व मानना यह दोनों विरुद्ध हैं। हस्ति-कोटके शरीरमें प्रवेश करनेके समय आत्माके अवयवके न्यूनाधिक्य माननेसे कृतज्ञान और अकृतज्ञागम दोष हो जाता है। जैन भी वेदको नहीं मानता है और वेद-प्रतिपादित ईश्वर को भी नहीं मानता है अतः वह भी नास्तिक ही है।

इस प्रकार नास्तिकों के पद दर्शनका उपपादन और उसका खण्डन करके आस्तिकोंके पद दर्शनका उपपादन किया गया है।

वैशेषिक, तार्किक और मीमांसक (प्रभाकर) के मतमें कर्त्ता भोक्ता, जड़ और विभु जीव माना गया है। उनमें वैशेषिकका मत है कि आत्मामें सुख दुःख दृष्ट होनेसे उन सुख-दुःखोंके बीजभूत विहित-निषिद्ध कर्मराशिका कर्त्ता आत्मा है। आत्मा ज्ञानसे भिन्न है अतः जड़ है यानी अचित् है क्योंकि “जानामि—मैं जानता हूँ” इस प्रकार की प्रतीति उपलब्ध होनेके कारण वह ज्ञानका आश्रय (आधार) समझा जाता है अर्थात् ज्ञानरूपसे आत्माका ज्ञान नहीं होता है किन्तु ज्ञानके आश्रय रूपसे ज्ञान होता है। आत्मा का समस्त भूत पदार्थके साथ सयोग होता है अतः वह विभु कहा जाता है।

आत्माके अणु परिमाण माननेसे देहके समस्त अवयवोंसे संबन्ध नहीं रहनेके हेतु आत्मा को जो समस्त अवयव में सुख

आदिका अनुभव होता है उसका व्याघात हो जाता है। आत्माको अणु माननेसे आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता क्योंकि महत् परिमाण-शाली पदार्थका ही प्रत्यक्ष होता है।

मध्यम परिमाण माननेसे आत्मा सावयव हो जाता है और सावयव होनेसे उत्पत्तिशाली सिद्ध हो कर विनाशवान् यानी अनित्य हो जायगा अतः आत्माका परम महत् परिमाण माना जाता है इस प्रकार विभुत्व की स्थापना की जाती है। आत्मा सदैव देह आदिसे भिन्न है इस प्रकारके आत्मा प्रभृति पदार्थ-ज्ञानके परिपाकसे आत्यन्तिकरूपसे यानी निःशेषरूपसे समस्त कर्मोंके उच्छेद हो कर जो आत्यन्तिक रूपसे दुःखका उच्छेद है वही मोक्ष है। वैशेषिक की तरह तार्किक मतमें भी परमाणुसे ईश्वर के द्वारा जगत्की सृष्टि, पदार्थ-तत्त्वज्ञान ही मोक्षका साधन और दुःख-ध्वंश मोक्ष ये सब समान ही माने जाते हैं। कुछ ही प्रक्रिया में मत-भेद है।

## भट्ट-मत

भट्ट-मतानुसारी मीमांसक गण जीवको ज्ञान स्वरूप और जड़ कहते हैं। उस मतमें आत्यन्तिक रूपसे दुःखका उच्छेद अथवा नित्य सुखका साक्षात्कार मोक्ष माना गया है।

मोक्ष-कालमें चक्षु आदि इन्द्रियोंके विच्छेद होने पर भी मनका विच्छेद नहीं होता है अतः कर्म रूप प्रतिबन्धकके उच्छेद होनेसे नित्य सुख-विशिष्ट स्वरूपसे आत्माका साक्षात्कार मन के द्वारा

किया जाता है। आत्माके चित् और अचित् दो अंश माने गये हैं। चित् अंश रहनेके कारण वह सबका ज्ञाता होता है और “सोऽहम्” इस प्रकार अपनी भी प्रत्यभिज्ञा करता है। अचित् अंशसे उसका ज्ञान, सुख आदिरूप परिणाम होता है। “मामहं जानामि—मैं अपनेको जानता हूँ” इस प्रकार आत्माका ज्ञेयत्व सिद्ध होता है अतः आत्मा ज्ञानका कर्त्ता भी है और ज्ञानका विषय यानी कर्म भी है। ज्ञानके विषय होनेसे उसकी जड़ता सिद्ध होती है इस लिये आत्मा चित्-अचित् उभयरूप माना गया है।

सांख्य और पातञ्जल मतमें केवल ज्ञातस्वरूप शोका और ताना जीव माना गया है किन्तु कर्त्ता नहीं माना गया है। पुण्य-पाप या किसी भी कर्म को करने वाली इस मतमें प्रकृति है, उसीके द्वारा जीवको भोग प्राप्त होता है अर्थात् सुख-दुःखका भोग प्रकृति की सहायतासे जीवात्मा को ही होता है। प्रकृति और पुरुषका विवेक ज्ञान नहीं रहता है अतः जीवात्मामें कर्तृत्व का व्यवहार होता है किन्तु वास्तवमें जीवात्मा कर्त्ता नहीं है।

सर्वत्र ही भ्रमस्थलमें दो पदार्थोंके असंसर्गके अज्ञानसे संसर्ग (संबन्ध) का व्यवहार होता है। धर्मि-ज्ञान और धर्म-ज्ञान इन दोनोंके भेदके अज्ञानसे ज्ञानको एकताका व्यवहार होता है। कोई भी विशिष्ट ज्ञान नहीं है। इस मतमें अन्यथाख्याति नहीं मानी जाती है किन्तु अख्याति मानो जाती है, अतः असंसर्गके अज्ञान स्वरूप दोष रहने के हेतु विशिष्ट ज्ञान होता है। असंसर्गके ज्ञानसे

इस मतमें किसीका बाध नहीं होता है यह लाघव यानी गुञ्जायस है। मीमांसक प्रभाकरने भी इसे ऐसा ही माना है।

सुख-दुःख आदि बुद्धिके धर्म हैं। जीवात्मा केवल ज्ञान स्वरूप है अर्थात् सब प्रकारके संसर्गसे रहित, स्वप्रकाश, कृटस्थ और चैतन्यस्वरूप नाना माना जाता है किन्तु उसके साथ बुद्धिके अविचेक रहनेके कारण बुद्धिके धर्मका अनुभव करता है वही उसका भोक्तृत्व है।

यह भोक्तृत्व फाल्गुनिक नहीं किन्तु सत्य ही है। संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात समाधिके परिपाक-पर्यन्त प्रकृति-पुरुषके विवेक-ज्ञानसे अविचेककी निवृत्ति हो कर जो त्रिविध दुःखका आत्यन्तिक उच्छेद है वही मोक्ष है।

औपनिषद्के यानी वेदान्तीके मतमें अग्निचाके कारण जीवात्मा कर्त्ता और भोक्ता भी माना गया है किन्तु वास्तवमें सर्व-धर्म-रहित, परमानन्द ज्ञान स्वरूप ही 'त्व' पदार्थ यानी जीवात्मा माना गया है।

## आस्तिकोंमें भी तारतम्य

आस्तिकोंमें सबसे निरुष्ट (अधम) दैशेपिक है क्योंकि उसके मतमें शब्द प्रमाण नहीं अङ्गीकृत रहनेके कारण वेदका प्रामाण्य नहीं माना जाता है।

वेदकी प्रामाणिकता माननेवालों में तार्किक (नैयायिक) न्यून है क्योंकि 'असङ्गोहायपुरुष' इत्यादि जीवात्माके शुद्ध स्व-

रूपके प्रतिपादक श्रुतियोंका और 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतियोंका अमेद-भावनामें यानी अद्वैत ब्रह्मके प्रतिपादन करनेमें तात्पर्य निश्चित है किन्तु तार्किकने "इदं सर्वं यदयमात्मा" 'सर्वं यत्तु इदं ब्रह्म' 'ब्रह्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतियोंका ब्रह्मकर्तृक विश्वमें तात्पर्य माना है अर्थात् ब्रह्म ही इस विश्वका कर्त्ता है यही उन श्रुतियोंका तात्पर्य समझा है।

प्रभाकर और भट्टका वेदान्त दर्शनमें कुछ भी विद्वेष नहीं है।

स भट्ट-कारिकामें कहा है।

इत्याह नास्तिक्यनिराफरिष्णुरात्मास्तितां भाष्यकृदत्र युत्तया ।

दृढत्वमेतद्विषयस्तु बोधः प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन ॥

उक्त भट्ट-कारिकाके द्वारा वेदान्त दर्शनकी प्रशंसा की गयी है। प्रभाकरने भी अपने ग्रन्थमें कहा कि "यद्यपि प्रपञ्च-रहित ब्रह्म ही आत्मा है, तथापि कर्मके प्रसङ्गमें यह नहीं कहना चाहिये क्योंकि भगवान् श्रीकृष्णने कहा है— "न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां फर्मसङ्गिनाम्।" मीमांसकाचार्यकुमारिल और पार्थसारथि मिश्रका ऐसा ही मत है।

भट्ट-मतकी अपेक्षा प्रभाकर-मत न्यून है क्योंकि भट्टने अपने ग्रन्थमें "जड़ बोधात्मक आत्मा है" इस कथन के द्वारा आत्माको अविद्योपहित चिद्रूप सूचित किया है और प्रभाकर ने अपने ग्रन्थ में स्वप्रकाश जन्य बोधाश्रय चिद्रूप आत्मा है, इस कथन के द्वारा प्रपञ्चके ज्ञानमें 'अन्यथाप्याति'का भी कथन नहीं किया है।

भट्ट भी सांख्य-पातञ्जलकी अपेक्षा न्यून है क्योंकि सांख्य

आदिकी तरह उसके ग्रन्थमें आत्मा का असंगत्व नहीं माना गया है।

सांख्य भी पातञ्जलकी अपेक्षा न्यून है क्योंकि 'फलेशकर्म विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वर।' इस सूत्रके द्वारा पातञ्जल-मतमें ईश्वरका स्वीकार किया जाता है और सांख्यने ईश्वरको नहीं माना है।

इसी प्रकार 'तत्' पदार्थ यानी ग्रहके विषयमें भी नाना मत-भेद उपलब्ध होते हैं।

वैशेषिक और तार्किकके कुछ अंशोंमें मत-भेद रहने पर भी जीवके विषय में मत-भेद नहीं है।

यद्यपि वेद प्रमाणको नहीं मानने के कारण वैशेषिक भी नास्तिक ही कहला सकता है किन्तु वह भी जगत्का कर्ता रूपसे ईश्वर को मानता है अतः आस्तिक-श्रेणीमें यहां उसकी गणना की गयी है।

## तार्किक और वैशेषिकका मत-भेद

वैशेषिक के मतमें पृथिवी आदि कार्य मात्र बिना किसी कारणके उत्पन्न नहीं हो सकता है और इस संसारमें बहुत से वृक्ष, यनौषधि आदि जो उत्पन्न होते हैं उसका कोई मनुष्य आदि प्राणी कर्ता दृष्ट नहीं होता है अथवा इसी पृथिवी आदिका बनानेवाला कोई जीव नहीं है और वह कार्य है अतः उसका कोई कर्ता भी अवश्य है वही कर्ता ईश्वर है इस अनुमान प्रमाण के द्वारा ईश्वर को वैशेषिकने माना है।

पदार्थ तत्त्वज्ञान हो मोक्षका साधन है और एकैस प्रकारके जो दुःख हैं उनके ध्वंसको ही मोक्ष कहते हैं। वैशेषिक शब्द प्रमाण को नहीं मानते हैं और शब्दात्मक वेद को भी नहीं मानते हैं अर्थ, काम और मोक्ष ये तीन इनके मतमें पुरुषार्थ माने जाते हैं।

नैयायिक (तार्किक) के मतमें भी वैशेषिककी तरह परमाणु कारणतावाद और पदार्थ-तत्त्वज्ञान के अधीन एकविंशति (एकैस) दुःख-ध्वंशका मोक्षतावाद समान ही है किन्तु नैयायिकने अनुमानके सिवाय शब्दको भी प्रमाण माना है और ईश्वर-रचित होने के कारण वेदका प्रामाण्य भी माना है। तार्किकके मतमें धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष ये चार पुरुषार्थ माने गये हैं। पारलौकिक वस्तुकी सत्ता स्वीकार करनेसे वह आस्तिक कहा जाता है, शब्द प्रमाण नहीं माननेसे मूक और घाबालकी विशेषता किस प्रमाणसे जानी जा सकती है। 'मेरे पिता हैं' इसके निर्णय करनेके लिये माताका वाक्य ही तो प्रमाण होता है उससे अन्य प्रत्यक्ष या अनुमान कुछ भी प्रमाण नहीं होता है।

उक्त प्रकार एक जीव के सम्वन्ध में ही अणुपरिमाणवाद, मध्यमपरिमाणवाद विभुपरिमाणवाद एक जीववाद नाना जीववाद आदि अनेक विप्रतिपत्ति उपलब्ध हो रही है, उसी प्रकार इस जगत के कर्त्ताके सम्वन्धमें भी नाना मत-भेद उपलब्ध हो रहे हैं। जैसे—सांख्य-पातञ्जल का जड़प्रकृतिकारणवाद तो न्याय-वैशेषिक का चेतन ईश्वरकारणवाद उपलब्ध हो रहे हैं।

उसी प्रकार मीमांसक का कर्मवाद और परमाणुकारणतावाद तो वेदान्ती का माया और ईश्वरकारणतावाद ज्वलन्तरूपसे उपलब्ध है।

जगत के सम्यन्ध में भी न्याय, वैशेषिक, मीमांसक का धारम्भवाद, सांख्य-पातञ्जल का परिमाणवाद और वेदान्ती का विवर्तवाद मौजूद है।

जीवात्मा और परमात्मा के विषय में भी द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद अद्वैतवाद वर्णित है।

इस प्रकार भूत-मतान्तर के पारावार के अन्तःस्तल में निमज्मान जिज्ञासु जनता का व्याकुल और दुःखी होना अस्याभाषिक नहीं कहा जा सकता है।

फोट, पतङ्ग से लेकर समस्त ग्रहाण्डमें सब किसी को 'अहम्' में हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, इस प्रकार का ज्ञान रहता है और उस 'अहम्'-में से अपनी आत्मा ही सामान्यस्वरूप से प्रत्येक प्राणीको ज्ञात हो रहा है किन्तु उसका विशेष स्वरूप क्या है यानो असलियत में वह क्या चीज है, यह जिज्ञासा जिज्ञासु मात्र को स्वाभाविक ही है अतः सार्वजनिक अनुभव-सिद्ध उस आत्मा के विषय में विभिन्न विचार रखने वाले वादी गणके द्वारा विप्रतिपत्ति यानी विभिन्न विचार प्राचीन काल से चला आता है और विचार-विमर्श के द्वारा उसके साथ ही उसका निर्णय भी होता चला आ रहा है क्योंकि यह सृष्टि अनादि है और पूर्व कल्प



के अनुसार ही उत्तर कल्प में भी कुछ अंशोंमें परिवर्तित हो कर यह सृष्टि कायम रहती है।

प्रकृति की अनेकरूपता से धुद्धि की अनेकरूपता और बुद्धि की अनेकरूपता से विचार की अनेकरूपता स्वभाव-सिद्ध है। इस विचार संघर्ष के उलझनों में पड़ो हुई साधारण जनता को उसके द्वितीय मार्ग को थलला देना और उन विभिन्न विचारों के असलियत स्वरूपका निर्णय करा देना ही हमारे महर्षियों का कर्त्तव्य था अतः जनता के परम कल्याण के लिये उनके द्वारा सृष्टि के प्रारम्भ काल में ही हमारे परम पुनीत उच्चतम विचार स्वरूप और एक मात्र जिज्ञासु मानवके मनन करने योग्य दर्शन शास्त्रका प्रणयन किया जाता है, पश्चात् देश-कालके अनुसार अनेक प्रतिभा-सम्पन्न आचार्यों के द्वारा अनेक प्रकार से विस्तृत और सरल विचार प्रगट किये जाते हैं किन्तु उनके तारतम्य के निःपक्ष गम्भीर विचार करने से समस्त प्रतिभाशाली धुरंधर विद्वानों का यही निश्चित मत होता है कि वेदान्त दर्शन का सिद्धान्त ही सर्वथा मान्य है उसी के उपदिष्ट मार्ग से चलने से जिज्ञासु जनता का वास्तविक श्रेय प्राप्त हो सकता है।

पद दर्शन के व्याख्याता, सर्व मान्य श्रीमद्वाचस्पति मिश्र प्रभृति के भी उक्त प्रकार के भाव परिलक्षित होने और उस अर्थ में ही श्रुतियों के तात्पर्य-समन्वय दृष्ट होने से अनेक मत-मतान्तर का उपपादन और तदनुसार उसका खण्डन करके

उसी प्रकार मीमांसक का कर्मवाद और परमाणुकारणतावाद तो वेदान्ती का माया और ईश्वरकारणतावाद ज्वलन्तरूपसे उपलब्ध है।

जगत के सम्बन्ध में भी न्याय, वैशेषिक, मीमांसक या आरम्भवाद, सांख्य-पातञ्जल का परिमाणवाद और वेदान्ती का विवर्तवाद मौजूद है।

जोचात्मा और परमात्मा के विषय में भी द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद अद्वैतवाद वर्णित है।

इस प्रकार मत-मतान्तर के पारावार के अन्तःस्तल में निमज्जमान जिज्ञासु जनता का व्याकुल और दुःखी होना अस्वाभाविक नहीं कहा जा सकता है।

फोट, पतङ्ग से लेकर समस्त ब्रह्माण्डमें सब किसी को 'अहम्' में हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, इस प्रकार का ज्ञान रहता है और उस 'अहम्-में' से अपनी आत्मा ही सामान्यस्वरूप से प्रत्येक प्राणीको ज्ञात हो रहा है किन्तु उसका विशेष स्वरूप क्या है यानों असलियत में यह क्या चीज है, यह जिज्ञासा जिज्ञासु मात्र को स्वाभाविक ही है अतः सार्वजनिक अनुभव-सिद्ध उस आत्मा के विषय में विभिन्न विचार रखने वाले वादी गणके द्वारा विप्रतिपत्ति यानी विभिन्न विचार प्राचीन काल से चला आता है और विचार-विमर्श के द्वारा उसके साथ ही उसका निर्णय भी होता चला आ रहा है क्योंकि यह सृष्टि अनादि है और पूर्व कल्प

के अनुसार ही उत्तर कल्प में भी कुछ अंशोंमें परिवर्तित हो कर यह सृष्टि कायम रहती है।

प्रकृति की अनेकरूपता से बुद्धि की अनेकरूपता और बुद्धि की अनेकरूपता से विचार की अनेकरूपता स्थमाव-सिद्ध है। इस विचार संघर्ष के उलझनों में पड़ो हुई साधारण जनता को उसके द्वितीयो मार्ग को बतला देना और उन विभिन्न विचारों के असलियत स्वरूपका निर्णय करा देना ही हमारे महर्षियों का कर्त्तव्य था अतः जनता के परम कल्याण के लिये उनके द्वारा सृष्टि के प्रारम्भ काल में ही हमारे परम पुनीत उच्चतम विचार स्वरूप और एक मात्र जिज्ञासु मानवके मनन करने योग्य दर्शन शास्त्रका प्रणयन किया जाता है, पश्चात् देश-कालके अनुसार अनेक प्रतिभा-सम्पन्न आचार्यों के द्वारा अनेक प्रकार से विस्तृत और सरल विचार प्रगट किये जाते हैं किन्तु उनके तारतम्य के निःपक्ष गम्भीर विचार करने से समस्त प्रतिभाशाली धुरंधर विद्वानों का यही निश्चित मत होता है कि वेदान्त दर्शन का सिद्धान्त ही सर्वथा मान्य है उसी के उपदिष्ट मार्ग से चलने से जिज्ञासु जनता का वास्तविक श्रेय प्राप्त हो सकता है।

यद् दर्शन के व्याख्याता, सर्व मान्य श्रीमद्वाचस्पति मिश्र प्रभृति के भी उक्त प्रकार के भाव परिलक्षित होने और उस अर्थ में ही श्रुतियों के तात्पर्य-समन्वय दृष्ट होने से अनेक मत-मतान्तर का उपपादन और तदनुसार उसका खण्डन करके

वेदान्त दर्शन के सिद्धान्त का निर्णय इस ग्रन्थ में किया गया है

विद्वानों के उपादेय वस्तुओंमें यदि इस वृत्तिको भी कहीं स्थान प्राप्त होगा तो अन्तिम भागमें मीमांसा, सांख्य, योग और वेदान्त दर्शनका भी विस्तृत प्रणालीसे विचार किया जायगा यह लेखक की हार्दिक अभिलाषा है।

मेरी संशोधकतामें ही यह पुस्तक लिपी गयी है अतः इसके स्वच्छन्दता का मैं क्षमा प्रार्थी हूँ।

विद्वानों का वशंवद—

पं० शिवनारायण झा

वार्षनिक ( मिथिला )



# समर्पण

परम पूजनीय पिताजी !

आप अपने अनुपम प्यार से सदैव जिसका लालन-पोषण किया करते थे और सात्त्विक उपदेश देकर जिसकी धार्मिक प्रवृत्ति अचुरण रखवा करते थे वही आज मैं आपकी दिवङ्गत आत्माकी चिर शान्तिके लिये आज तक के अपने आत्म-विकाशके उपहारस्वरूप 'दर्शन तत्त्व-रत्नाकर' इस द्वितीय भाग को आपही के कर-कमलों में सादर समर्पित करता हूँ ।

आपका चरण-सेवक

सूरजमल

## लेखक के पिता



परम श्रद्धेय श्रीयुक्त बाबू रामप्रतापजी मीमाणी  
(बैकुण्ठवासी, सम्बत १९८६ वि०)

॥ श्री गणेशाय नमः ॥

## —ॐ लेखक का वक्तव्य ॐ—

इस महामोहमय संसार में स्वकल्पित बन्धनसे बद्ध जीवके लिये अपने वास्तव स्वरूप के परिज्ञान के बिना संसृति-क्लेशसे मुक्ति और चिरस्थायी सुख की प्राप्ति दोनों असंभव हैं अतः अपने वास्तव स्वरूपका परिज्ञान करना ही मानव-जन्मका उद्देश है। साक्षात् परम्परया समस्त शास्त्रोंका भी बहो लक्ष्य है।

जब तक बुद्धि पवित्र, निश्चल और प्रसर नहीं होती है तब तक अपने वास्तव स्वरूप का परिज्ञान होना असंभव है।

बुद्धिको पवित्र, मल-रहित और संस्कार-सम्पन्न बनाने का साधन अपने अपने वर्णाश्रम धर्मका सात्त्विक अनुष्ठान करना है और बुद्धि के निश्चल और सात्त्विक होने के साधन भगवद्भक्ति और उपासना आदि हैं। उन सबका विशद विवेचन मैंने 'धर्म भक्तिरत्नाकर' में कर दिया है और यौगिक-प्रक्रियाके यम-नियमादि साधन एवं संसार-बन्धन के मूलभूत वासनाका भी दिग्दर्शन इसी 'दर्शन तत्त्वरत्नाकर' के प्रथम भाग में कर दिया गया है, किन्तु अपने वास्तवस्वरूप के आवरण दोष को हटाने के लिये वेदान्तदर्शन का गम्भीर मनन करना परमावश्यक है अतः उसके विपरीत तत्त्व-निर्णयकारक प्राचीन समस्त मत मतान्तर का विशद उपपादन तथा उसके मान्य पद्धति से ही उसके अयुक्त अंश का इस भाग में खण्डन कर दिया गया है, क्योंकि भिन्न-भिन्न विचार देखने से जिज्ञासु गणके संशय और विपर्यय का उद्भव होना अस्वाभाविक नहीं है।

इस भागमें चार्वाक दर्शन से ले कर न्याय-वैशेषिक तक का विवेचन किया गया है।

न्याय-वैशेषिकदर्शन के खण्डन करने से ही 'प्रधानमल्ल-निर्वहण' न्याय के अनुसार मीमांसा, सांख्य और योगका भी खण्डन हो ही जाता है क्योंकि परमाणुकारणवाद मोमांसा और न्याय दोनों के ही अभि-मत हैं किन्तु ईश्वरको न मानना अदृष्ट मात्र को जगत का नियामक मानना आदि मीमांसा के असमीचीन अंश अथ खण्डनीय हैं। मोमांसा के कर्मकाण्ड अंश तो सब के मान्य ही हैं।

सांख्य और योग दर्शन में जो आत्मा को व्यापक, चेतन, और सर्व धर्म-रहित माना गया है वह तो वेदान्त का भी अभि-मत ही है किन्तु उन दोनों दर्शनोंमें आत्मा के भेद यानी असंख्य आत्माको माना है, जगतको सत्य माना है और ईश्वरसे जीवका भेद माना है। ये तीन अंश ही श्रुति युक्ति विरुद्ध हैं अतः ये अमान्य होते हैं।

वेदान्त दर्शनका विशद विवेचन मैंने 'ज्ञान रत्नाकर' में कर दिया है तब भी इस के अन्तिम भागमें अत्रशिष्ट दर्शनों का इसी प्रणालीसे विवेचन करनेका प्रयत्न करूंगा अतः आप महानुभावों का शुभ आशीर्वाद का प्रार्थी हो रहा हूँ।

मधदीय—

सूरजमल मीमाणी



नमःश्रीलशङ्कराचार्यचरणकमलेभ्यः ।

अवधानमाधाय साधु निरैश्वि मया श्रीसूरजमलजी मीमाणो  
महोदयेन सङ्कलितो 'दर्शनतत्परत्वाकरा'मिधोऽनुपमो हिन्दी  
भाषामयो ग्रन्थः । ग्रन्थोऽयं समस्तास्तिकनास्तिकदर्शनानां  
सिद्धान्तान् वैशद्येन सामग्र्येण च निरूप्य नास्तिकदर्शन-  
सिद्धान्तान् श्रुतिस्मृतियुक्तिरचोनिचयोपन्यासेन पण्डयित्वा  
नास्तिकदर्शनसिद्धान्तान् सैद्धान्तिक कोटिमाटीकयतिनाचा-  
यधि हिन्दी भाषायामेतादृशं ग्रन्थरत्नं केनचिद्विद्वल्ललामेन  
सङ्कलितं मदुद्विष्टपधिकांगतम् । एतेन युगान्तरमेवोपस्थापितं  
विद्वज्जनतायामप्यभ्युपगततदोपपदार्थं सार्यगाम्भीयदुरधगाहेऽमि-  
तमतिजनेतरैर्दुष्पठे भोममकरादिपरिवारकरम्वित कृपादे इव  
महासारैक लभ्ये सिद्धान्तरत्नराशौ दर्शनशास्त्रे महोदयसाय्यसेन  
सरलतरया शैल्या तथा दार्शनिका गूढतमा विषयाः प्रत्यपा-  
दिपत येन च दर्शनसमकालमेव स्वल्पधियामपि हृदयान्यारोहे-  
युस्ते । किमधिकोक्त्या, एनमेव मेवग्रन्थं परिशीलयन् जनः सम्यक्प-  
रिचिनुयात्साधकयाधकप्रमाणसरणि पुरस्सरसर्वातिष्ठ दार्शनिक  
सिद्धान्तान् भूषोमिर्वर्परपि दुर्ज्ञेयानित्युक्तौनास्यतिशयोक्तिलेशो  
पीति मे द्रदिष्ठो विश्वासः । 'ज्ञानरत्नाकर' 'धर्मरत्नाकरादि  
ग्रन्थलेखनेन समस्त सुश्रुत विश्रुत ज्ञेयसौष्ठवस्य सुरभारती  
समुन्नतिकृते धृत प्रतस्य ज्ञेयकस्यास्य महोदयस्य ज्ञेयशैली  
नितमां प्रशंसनीया ग्रन्थाकारश्च नितान्तस्वान्ताकर्षकः । विदु-

पामवश्यं द्रष्टव्योऽयं ग्रन्थः । अन्वर्थं नाम दर्शनं परिशीलन-  
 मन्तरा केवल व्याकरणसाहित्य सौहित्य सम्पादनेन वैदुष्यम-  
 दूष्यं न भवतीति नातिरोहितं त्रिपश्चिदपचिप्रगोष्ठ्याम् ।  
 अस्मिन् ग्रन्थ-विषये इदमेकं त्रिशिष्याभिधातव्यमस्ति यत्  
 “एकं ब्रह्मास्यमादाय नान्यं गणयतः क्वचित् । आस्ते न धीर-  
 धीरस्य भङ्गं संकरकेलिषु” इति क्षण्डनक्षण्डजाये श्रीहर्षोक्त्या  
 ब्रह्मतमतस्य सर्वमतश्रेष्ठतया बौद्धाधिकारे (उदयनाचार्येण)  
 एवोक्तत्वादित्यभिधाय “यलिनि वेदनये जयधीः” इति बौद्धा-  
 धिकारीयं पद्यं प्रामाण्येनोद्धरतः ‘यलिनिसर्वेभ्यो द्वैतवादि-  
 मतेभ्यो यलवति वेदनये-वेदान्त दर्शने जयश्रीर्जयोत्कर्षकाण्ठा  
 इत्येवं रूपेण व्याचक्षाणस्याद्वैतसिद्धेः प्रसिद्ध व्याख्याकर्तु-  
 गौडब्रह्मानन्दीति प्रसिद्धाभिधलघुचन्द्रिकाव्याख्यायाम् तादृश  
 व्याख्याविधानप्रामाण्यौपयिकतया “किमाद्र्क यणिजो यहिन्न-  
 चिन्तया” इत्यौदयनवचनमुद्धरतो गौडब्रह्मानन्त्या गौडब्रह्मानन्दस्य  
 मतेन ‘वेदान्त दर्शनं दर्शनेषु सर्वेषु दर्शनीयतमं दर्शनम्” इति  
 मधुसूदन सरस्वती रचित ‘सिद्धान्त विन्दो’ राद्यपद्यस्यास्मिन् एव  
 ‘न्यायरत्नावल्यां’ गौडब्रह्मानन्दस्य कथनेन, वेदस्यान्तोवाधकता-  
 सयन्धेन तात्पर्यविषयो यत्रेति विद्वज्जनप्रसिद्ध ‘वेदान्त’ पद-  
 निरुक्तौ प्रमाणैरन्यैश्चोक्तेःस्मार्तेश्च वेदान्तदर्शनं सर्वदर्शनमू-  
 र्धन्यमिति व्यक्तं प्रवकाशीत्याकलय्य परेषामपि मतौ तथैव  
 निर्दिधारयिष्या वेदान्तमतस्यैव श्रेष्ठ्यमिति प्रत्यपीपदत् ,

प्रत्यतिष्ठिपञ्च सर्थैव प्रमाणपूर्णं प्रकृतग्रन्थकृन्महाशयः । परोपकृति-  
मात्रकृतिना भवरक्तेनापि विरक्तेन महाशयेनानेन हिन्दीसाहित्याय  
मातृभूमिदेयर्ण मुमुक्षया किमप्यपूर्वसुदर्शन दर्शनराद्धान्त प्रति-  
पादक ग्रन्थात्मकं वस्तुपाहारि, येन च महतोमावाभियोगस्य पूर्ति-  
रजनि, हिन्दीभाषाभाषि संसारे, इत्यावेदयतो मोमुद्यमानमानस्य  
सन्तुष्यतितमां मे चेतः, अपरानपीदृशान् परःसहस्रान् ग्रन्थान्  
प्रकाशयितुमेनं धृन्दारकभारतोभक्तमास्तिकप्रवरमधिगतानवद्य ब्रह्म-  
विद्यं नैकविधग्रन्थ परिशीलन शालिनं चिरञ्जीवयतु सर्वथा  
समुन्तयन् भगवान् भवानीजानि रित्याशासानः संमन्यते—

स्वामी भागवतानन्दो मण्डलीश्वरः  
शास्त्री काव्य, सांख्य, योग, न्याय,  
वेदान्ततीर्थो वेदान्तवागीशो मीमांसा-  
भूषणो वेदान्तरत्नम्,  
कनखल (हरिद्वार) वास्तन्यः



विद्यासेवापरायणेन धीमता सूरजमल मीमाणी महो-  
 दयेन विरचितम् “दर्शनं तत्त्वं रत्नाकरं”  
 नामधेयग्रन्थस्य प्राथमिको भागो मया परिदृष्टः। ग्रन्थेऽस्मिन्  
 रचयितुर्बहुविज्ञतायाः परिचयो बहुत्र चरीवति। अत्र खलु  
 योग-वेदान्तशास्त्रप्रतिपाद्या बहवः सार-सिद्धान्ताः सरलया  
 हिन्दीभाषया नवीनरीत्या तथा वर्णिता यथा हिन्दीभाषा-  
 मिहानां सर्वेषामेव बुद्धिमतां मूलग्रन्थपाठमन्तरेणापि तत्तत्  
 सिद्धान्तपरिज्ञानं भविष्यतीति मन्यते। काम्यते च सर्वत्रा-  
 स्य प्रचार इति।

ज्येष्ठ शुक्ल प्रतिपदि

शकाब्दाः १८५७

काशीवासिना

महामहोपाध्याय श्रोतृभूषण

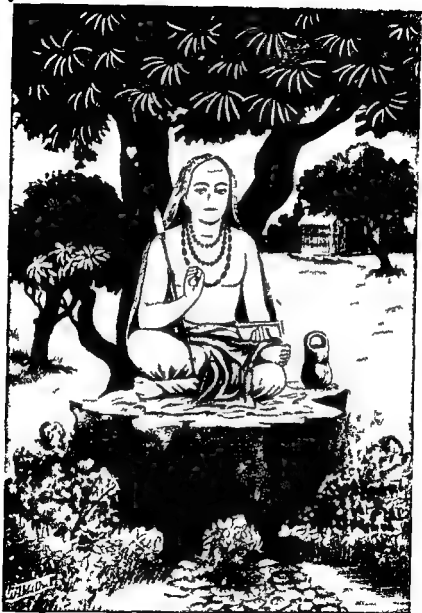
तक धागीश भट्टाचार्येण

‘दर्शनं तत्त्वं रत्नाकरं’ के ३३६ पत्रों पर यत्र तत्र दृष्टि  
 डाल कर मैंने परमानन्द की प्राप्ति की। दर्शन के सम्यग्धर्मे  
 यह पुस्तक सबमुच ही रत्नाकर है। हिन्दी भाषाका यह  
 सौभाग्य है जो उसमें इस प्रकार के गहन और महत्त्व-पूर्ण  
 विषयोंसे परिप्लुत पुस्तक का प्रकाशन हो गया।

दौलतपुर

२८-३५ ई०

महावीरप्रसाद द्विवेदी



भगवान् श्रीशङ्कराचार्य

श्रीमत्परमार्सपय्याजकाचार्यवर्य-  
श्रीमच्छंकरभगवत्पाद-प्रतिष्ठित-  
श्रीकाञ्ची-कामकोटिपीठाधिपजगद्गुरु-  
श्रीमच्चन्द्रशेखरेन्द्रसरस्वती श्रीपादैः ।

कलिकातानगरनियासिनां श्रीमतां सूरजमल मीमाणी महोद-  
यानां सर्वाभीष्टसिद्ध्यै क्रियते नारायणस्मृतिः ॥

धौद्धादिप्रस्थानानामधेदिकानां खण्ड्यानामस्मत्प्राचीनास्तिक-  
दर्शनग्रन्थेषु यावद्विवरणं वर्तते ततोऽपि बहुधिकं विभज्य प्रदर्शनं  
भवदीय ग्रन्थे दृश्यत इति एतस्य “दर्शन तत्त्वरत्नाकर” नामक  
ग्रन्थस्य निर्मातृणां भवतां विषये श्रेय भाशास्महे ॥

कार्तिक कृ० १०  
सं १९६२  
मुखाम् कोल्लाघाट

{ नारायणस्मृतिः ॥

## विषय सूची ।

विषय	पृष्ठ
चार्वाक मत	१५४
चार्वाकका आत्मा	"
चार्वाकका तत्त्व चतुष्टय	१५६
चार्वाकका प्रमाण	१६०
चार्वाकका पुरुषार्थ	१६३
चार्वाकके वर्णाश्रम	१६६
चार्वाकका मोक्ष	१६७
चार्वाकका ईश्वर	१७०
देहात्मवादका खण्डन	१७१
चार्वाकके प्रमाणका खण्डन	१७६
चार्वाकसिद्धान्त निराकरण	१८०
युद्धाध्यादि गुण व्यवस्था	१८२
चार्वाक आक्षेप-निराकरण	१८६
सामान्य गुण	२०१
विशेष गुण	२०१
चार्वाक के पुरुषार्थका खण्डन	२०४
चार्वाकके वर्णाश्रमका खण्डन	२१३

चार्वाकके मोक्षका खण्डन	२१६
चार्वाकके ईश्वरका खण्डन	२२०
इन्द्रियात्मवाद	२२३
इन्द्रियात्मवादका खण्डन	२२४
प्राणात्मवाद	२३१
प्राणात्मवादका खण्डन	२३२
मन आत्मवाद	२३८
मन आत्मवाद का खण्डन	२४०
बौद्धोंके लिङ्ग ( चिन्ह )	२५३
बौद्धके वेप	२५३
बौद्धों के आचार	२५३
बौद्धोंके चार तत्त्व	२५३
दुःख	२५४
समुदय	२५४
मार्ग	२५४
निरोध	२५५
बौद्धों के मूल सिद्धान्त	२५६
ईश्वरको न मानना	२५६
आत्मा को नित्य न मानना	२५६
किसी ग्रन्थको स्वतः प्रमाण न मानना	२६७
जीवन-प्रवाहको इस शरीरके पूरे और पश्चात् भी मानना	२६७



ईश्वर मानना ही युक्ति-युक्त है	२६६
आत्माको नित्य माननेकी अकाट्य युक्ति	२७६
वेद स्मृतः प्रमाण है	२८२
जीवन प्रवाहका इस शरीर तक ही दृढ़ न मानना	२८४
बौद्ध शत्रुार्थ विवेचन	२८६
बौद्धके चार भेद	२८६
बाह्य और आभ्यन्तर जगत्	२८८
भूत	२८८
भौतिक	२८६
भूतोका स्वभाव	२८६
चित्त	२८६
चेत	२८६
रूपस्कन्ध	२९०
विज्ञानस्कन्ध	२९०
आलयविज्ञान	२९०
प्रवृत्तिविज्ञान	२९०
वेदना स्कन्ध	२९१
संज्ञास्कन्ध	२९१
संस्कार स्कन्ध	२९१
परमाणुओंका संघात	२९२
प्रसोत्यसमुत्पाद	२९३

हेतूपनियद्धकार्य	२६५
प्रत्ययोपनियद्ध कार्य	२६५
याह्य प्रतीत्य समुत्पाद के हेतूपनियन्ध	२६५
याह्य प्रतीत्य समुत्पाद के प्रत्ययोपनियन्ध	२६६
आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पादके हेतूपनियन्ध	२६७
आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पाद के प्रत्ययोपनिबन्ध	२६८
उपसर्पण प्रत्यय	३०२
यस्तुमात्र क्षणिक है	३०३
अर्थ क्रियाकारी	३०४
अर्थक्रियाकारित्व ही सत्त्व है	३०५
क्रम अथवा युगपत्त्व-अर्थ-क्रियाकारी	३०६
बाह्य-आन्तर समुदायस्वरूप जगत्की अस्तिद्धि	३११
प्रतीत्य समुत्पाद का खण्डन	३१५
प्रत्ययोपनिबन्ध का खण्डन	३१६
हेतूपनिबन्धका खण्डन	३१६
मोक्ष	३२५
तुच्छ या अमाद्य	३२५
प्रतिसंख्यानिरोध	३२५
अप्रतिसंख्यानिरोध	३२५
आकाश	३२५
प्रतिसंख्यादि निरोध-खण्डन	३२६

निरन्वय विनाश	३२८
निरुपाख्य विनाश	३२८
आकाश भी निरुपाख्य नहीं	३३१
अन्य प्रकार से भी बौद्धमतकी असंगति	३३७
अभावसे भाव पदार्थकी उत्पत्ति	३३८
अभावसे भावकी उत्पत्तिका खण्डन	३४१
विज्ञान वाद	३४६
वाह्य अर्थके अभावका रहस्य	३४६
सहोपलम्भ-नियम	३५७
व्यापक विरुद्ध की उपलब्धि	३५७
वाह्यार्थवादी का आक्षेप	३५६
विज्ञानवादी के द्वारा वाह्यार्थवाद निराकरण	३६६
प्राप्ति	३६६
वेदान्ती के द्वारा विज्ञानवाद का खण्डन	३७०
विज्ञानवादीका आक्षेप	३७२
विज्ञानवादीके आक्षेपका निराकरण	३७३
व्यतिरेकाव्यतिरेकि विकल्प आदि	३७४
सहोपलम्भसे भी वाह्य अर्थकी सिद्धि	३७७
प्राह्य-प्राहक भावको असिद्धि	३८१
प्राह्य प्राहकभावकी सिद्धि	३८६
वाह्यार्थवादकी सिद्धि	३८३

विज्ञान वादीका रहस्य	३६७
विज्ञानवादका खण्डन समुच्चय	४०२
शून्यवाद	४१८
शून्यवादका खण्डन	४१६
क्षणिक वाद के खण्डनका रहस्य	४२८
सन्तान	४३१
क्षणिक शब्दाथर्विवेचन	४३६
जैनमत प्रारम्भ	४४२
पंचास्तिकाय	४४३
जीवास्तिकाय	४४३
पुद्गलास्तिकाय	४४३
धर्मास्तिकाय	४४३
अधर्मास्तिकाय	४४४
आकाशास्तिकाय	४४४
लोकाकाश	४४४
अलोकाकाश	४४४
समनस्क	४४५
अमनस्क	४४५
मुक्त	४४५
नित्यशुद्ध	४४५
आश्रय	४४५

संवर	४४६
शमदमादि	४४६
निर्जर	४४६
धन्य	४४६
ज्ञानावरणीय	४४६
दर्शनावरणीय कर्म	४४७
मोहनीय कर्म	४४७
अन्तराय कर्म	४४७
वेदनोप कर्म	४४७
नामिक कर्म	४४८
गोत्रिक	४४८
आयुष्क	४४८
मोक्ष	४४९
सप्तमगी न्यायके सात भंग	४४९
पट्टकाय	४५१
पृथिवी काय	४५१
जलकाय	४५२
अग्निकाय	४५२
वायुकाय	"
असकाय	"
नरफ गति	४५३

तिर्य च गति	४५४
मनुष्य गति	४५४
देव गति	४५४
बन्ध	४५५
बन्ध हेतु	४५५
मोक्ष मार्ग	४५५
सम्यक् दशन ( श्रद्धा )	४५६
सम्यक् ज्ञान	४५६
सम्यक् चारित्र	४५६
अहिंसा आदि व्रत	४५७
ईश्वर पद	४५७
पञ्च परमेष्ठी	४५७
जैन मत का खण्डन	४६१
शरीर परिमाण आत्मा नहीं	४६६
वृत्तनाश और अदृताभ्यागम	४७२
केवल ईश्वर कारण वादी ( पाशुपत )	४७४
केवल ईश्वर कारण वाद के असंगत अंश	४७४
संप्रवृत्ति ईश्वर कारण वादी ( भागवत )	४७८
मोक्ष के साधन	४७९
अभिगन	४७९
उपादान	४८०
यज्ञ	४८०

स्वाध्याय	४७६
योग	"
भागवत मतके असंगत अंश	"
जीवात्मा के अणुत्व वाद	४८४
जीवात्मा के अणुत्व वाद का खण्डन	४८५
वैशेषिक दर्शन प्रारम्भ	४९३
द्रव्य	४९४
गुण	"
कर्म	४९५
सामान्य ( जाति )	"
विशेष	"
समवाय	४९७
समवाय संयन्ध मानने की युक्ति	४९८
समवाय पदार्थ नित्य और एक है	५००
अयुत सिद्ध	५०१
अभाव	"
प्रागभाव	"
प्रत्यक्षभाव	"
अत्यन्ताभाव	५०२
अन्योऽन्याभाव	"
मोक्ष	५०३

पञ्च भूत	५०३
पञ्च गुण	"
पृथिवी आदि चतुष्टयका कार्य	५०४
शरीर	"
पार्थिव शरीर	५०५
पार्थिव इन्द्रिय	"
पार्थिव विषय	"
जलीय शरीर	"
जलीय इन्द्रिय	"
जलीय विषय	५०६
तैजस शरीर	"
तैजस इन्द्रिय	"
तैजस विषय	"
वायवीय शरीर	"
वायवीय इन्द्रिय	"
वायवीय विषय	५०७
आकाश	"
आकाश-इन्द्रिय	"
आकाशका विषय	५०८
पृथिवी में रहने वाले भौतिक गुण	"
जल में रहने वाले भौतिक गुण	५०९



तेज में रहने वाले भौतिक गुण	५०६
वायु में रहने वाले भौतिक गुण	"
सृष्टि	५१०
प्रलय	५११
परमाणुवाद	५१२
आत्मा	५१३
जीवात्मा	५१३
परमात्मा ( ईश्वर )	५१५
अनुभव	५१७
यथार्थ	"
अयथार्थ	"
कारण	५१८
प्रथम अन्यथा सिद्ध	५१८
दूसरा अन्यथा सिद्ध	५१८
तीसरा अन्यथा सिद्ध	५१६
कार्य	५१६
समवायी कारण	५२०
असमवायी कारण	५२०
निमित्त कारण	५२१
प्रमा ( यथार्थ ज्ञान )	"
प्रत्यक्ष प्रमा	"

सविकल्पक	५२२
निविकल्पक	"
छः प्रकार के सन्निकष	"
ग्रन्थक्ष प्रमाण	५२३
न्याय दर्शन प्रारम्भ	५२४
सोलह पदार्थ	"
प्रमा	"
अनुमान	"
अनुमिति	• ५२५
परामर्श	"
व्याप्ति	"
पक्ष धर्मता	५२६
लिङ्ग या अनुमान	"
लिङ्गी या साध्य	"
समव्याप्ति	५२७
विषम व्याप्ति	"
त्रिविध अनुमान	"
पूर्ववत् अनुमान	५२८
शेषवत् अनुमान	"
सामान्यतो दृष्ट अनुमान	"
उदयनाचार्य प्रभृति के मत	५२९

केवलान्वयी	५२९
केवल व्यतिरेकी	"
अन्वय-व्यतिरेकी	"
ज्ञान	५३०
लिङ्ग परामर्श	५३१
व्याप्तिस्मरण	५३२
अनुमान शब्दार्थ का निर्द्घन	"
अनुमिति	"
व्याप्य या व्याप्त	५३३
व्यापक	५३३
स्वार्थानुमान	५३४
व्याप्ति ज्ञानका हेतु क्या है	५३४
परार्थानुमान	५३५
पञ्चाययय	५३६
करण	५३६
प्रमेय	५३७
संशय	"
प्रयोजन	"
दृष्टान्त	"
सिद्धान्त	५३८
तर्क	"

निर्णय	५३८
याद	"
जल्प	"
चित्तएडा	५३९
कथा	"
हेत्याभास	"
व्यभिचार और सव्यभिचार	५४०
विच्छिन्न	५४०
प्रकरणसम वा सत्प्रतिपक्ष	५४०
असिद्ध	५४१
कालातीत वा बाधित	"
छल	"
जाति	"
निग्रहस्थान	५४२
हेतु	"
अपवर्ग ( मोक्ष )	"
निर्वाण मुक्ति	५४३
जीवन्मुक्ति	"
उपमिति	५४६
अतिदेशवाक्य	"
शब्द प्रमिति और शब्द प्रमाण	"

दृष्टार्थक	५४७
अदृष्टार्थक	"
परीक्षा	"
आत्मपरीक्षा	५४८
शरीर परीक्षा	"
परमाणुकारणवादका खण्डन	५४९
परमाणुकारणवादी के सृष्टि-प्रलय के खण्डन	५५१
अन्य प्रकारसे भी परमाणुकारणवादका खण्डन	५५३
वैशेषिक का वेदान्त पर आक्षेप	५५४
जगतको उत्पत्तिका क्रम	५५६
वैशेषिक के आक्षेप का निराकरण	५५८
गन्ध आदि गुण व्यवस्था का खण्डन	५७८
वैशेषिक का कथन	५८५
अश्रुत सिद्धि	५८६
वैशेषिक कथन का निराकरण	५८७
एकविंशति दुःख	६०२

# सदाशिव



नमः शिवाय निःशेषशेषप्रणमगान्धिने । त्रिगुणप्रान्थिदुर्भयमवरन्धविभेदिने ॥

## ❀ तृतीय रत्न प्रारम्भ ❀

चार्वाकाः कथयन्ति कायमपरे योद्धा क्षणस्थायिनम् ।  
 जैना मध्यममानकं जडमहो काणाद-नैयायिकाः ॥  
 मीमांसापरिनिष्ठिता अपि जडं चैतन्ययुक्तं च वै ।  
 सांख्या योगविशारदाश्च शतशोऽनेकं हि जल्पन्ति यम् ॥ १ ॥  
 सर्वे द्वैतसमन्विता खलु यथाऽमान्या भविष्यन्ति त ।  
 सत्तर्कं श्रुतिरक्षितं रिह तथा सम्यक् समीक्षा कृता ॥  
 ध्वान्तद्वैतमपास्य त हि कथयन्त्याभासकं चेतनम् ।  
 एकं नित्यसुखात्मकं ननु भृशं पूज्या हि वेदान्तिनः ॥ २ ॥

जिस-आत्म तत्त्वको चार्वाक लोग शरीर कहने हैं, अर्थात् चार्वाकके मतमें शरीरमें अतिरिक्त अन्य आत्मा नहीं है, योद्धा उसको क्षणिक कहते हैं । जैनमतावलम्बी आत्माको मध्यम परिमाणशाली कहते हैं । यशोपिक आर नैयायिक जिस आत्माको जड मानते हैं । मीमांसक लोग चेतन और जड दोनों स्वरूप मानते हैं । सांख्य और योग-शास्त्रके वेत्ता जिसको अनेकानेक मानते हैं, वे सबके सब द्वैतवादी हैं । जिस प्रकार वे चार्वाक आदि मान्य नहीं हैं इस ग्रन्थमें श्रुति और समीचीन युक्तियोंके द्वारा सुचारुरूपसे उसका विचार किया गया है ।

द्वैतरूप अन्धकार को दूर हटा कर उसी आत्माको जो सर्व-प्रकाशक नित्य आनन्दरूप एक कहते हैं, वे वेदान्ती गण सर्व-पूज्य हैं अर्थात् वेदान्तका अद्वैत-सिद्धान्त ही सर्व मान्य है ।

“ दर्शनं तत्त्व रत्नाकर ” के अभी तक दो भाग हो चुके हैं । प्रथम भागमें जिज्ञासुकी सरल भाषामें वेदान्त की कुछ प्रक्रिया और उसके सहाकारी रूपसे यौगिक परिभाषाका कुछ विवेचन किया गया

है। इस द्वितीय भागमें विशद-विवेचन-पूर्वक चार्वाक दर्शनसे ले कर न्याय-वैशेषिक दर्शन तक का विचार किया जाता है।

प्रतिपक्षी गणके मत-मतान्तर का उपपादन करके विशद रूपसे युक्तियोंके द्वारा तथा श्रुतियोंके अर्थका पारस्परिक विरोध हटा कर सन्नकी एकत्राप्यता (समन्वय) करके प्रतिपक्षी गणके मत-मतान्तरका खण्डन किया जाता है। सबसे प्रथम नास्तिक-शिरोमणि चार्वाकके मतका प्रचुर और विशदरूपसे उपपादन करके उसका खण्डन किया जाता है।

## चार्वाक मत

चार्वाकदर्शन का मुख्य सिद्धान्त “देहात्मवाद” अथवा ‘भूतचैतन्यवाद’ है, अतः एव इस सिद्धान्त को मानने वाला व्यक्ति देहात्मवादी या भूतचैतन्यवादी अथवा भूतचैतनिक कहा जाता है।

## चार्वाक का आत्मा

देहात्मवादी नास्तिक का कोई बृहस्पति नाम का आचार्य हुआ है उसने कहा है—

“चेतन्यविशिष्टः काय पुरुषः”

चेतन्य गुण से युक्त जो यह शरीर है, वही आत्मा या जीव है। पृथिवी, जल, तेज, वायु, ये चार भूत जब देहाकार में परिणत हो जाते हैं तब उनमें चैतन्य या ज्ञान स्वयं उत्पन्न हो जाता है। चार्वाक-मत में प्रत्यक्ष दीप्तने वाले इस स्थूल शरीर के सिवा दूसरा कोई शरीर मान्य नहीं है।



जिस प्रकार गुड, चावल प्रभृति पदार्थों में नशा न रहने पर भी उनके विलक्षण संयोग होने से उनसे नशीली मदिरा ( शराव ) उत्पन्न होती है और कत्था, चूना, पान इन अलग २ वस्तुओं में लाल रंग नहीं रहने पर भी उनके सम्मेलन से लाल रंग उत्पन्न हो जाता है, उसी प्रकार पृथिवी आदि भूतों में चैतन्य शक्ति नहीं रहने पर भी उनके विलक्षण ( एक प्रकार का ) पारस्परिक संयोग होने से ही शरीर में चैतन्य शक्ति उत्पन्न हो जाती है ।

पृथिवी आदि चार भूतों का एक ऐसा संयोग हो जाता है, जिस संयोग के होने से ये भूत शरीराकार में परिणत हो जाते हैं, उसी संयोग को विलक्षण संयोग कहते हैं ।

शरीराकार में परिणत होते ही उनमें ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार आदि चेतन धर्म उत्पन्न हो जाते हैं ।

यद्यपि पृथिवी आदि चार भूतों से ही पर्वत आदि स्थावर पदार्थों की भी उत्पत्ति होती है किन्तु उनके आरम्भक भूतों का शरीरात्मक संयोग नहीं होने से उनमें ज्ञान आदि उत्पन्न नहीं होते हैं, अतः वे अचेतन ही रह जाते हैं, सारांश यह कि भूत विशेष का चैतन्य धर्म है, अस्विल भूत का नहीं ।

इस प्रकार विवेचन करने से सिद्ध होता है कि शरीर के आरम्भक जो भूत हैं, उनका विलक्षण संयोग ही ज्ञान या चैतन्य का उत्पादक होता है ।

जैसे चार्वाक शास्त्री में कहा है—

अत्र चत्वारि भूतानि भूमिवायनलानिला ।

चतुर्भ्यः सल्लु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥

चार्वाक मत में पृथिवी, जल, तेज और वायु इन चार भूतों से चैतन्य उत्पन्न होता है ।

### चार्वाक का तत्त्व चतुष्टय

जिम प्रकार पृथिवी, बीज, जल के परस्पर संयोग होने से वृक्ष आदि तथा उनके द्वारा फल उत्पन्न होते हैं, इन वृक्ष आदि पदार्थों का उत्पादक पृथिवी, बीज, जल के अतिरिक्त अन्य कोई पदार्थ नहीं देखा जाता है, उसी प्रकार पृथिवी, जल, तेज (अग्नि) वायु इन चार भूतों से ही यह मारी सृष्टि उत्पन्न होती है, अतः उनके अतिरिक्त अन्य किसी को इस सृष्टि का उत्पादक मानना ठीक नहीं ।

आकाश को तत्त्व मानना और उससे भी सृष्टि का निर्माण करना युक्ति युक्त नहीं है, क्योंकि आकाश का प्रत्यक्ष नहीं होता है अतः चार्वाक दर्शन में चारही तत्त्व माने जाते हैं । जैसा कहा गया है—

पृथिव्यापस्तेजो वायुरिति तत्त्वानि तत्त्वमुदाये  
शरीरविषयेन्द्रियमञ्जास्तेभ्यश्चैतन्यम् ॥

( बाह्यस्पत्य सूत्र )

पृथिवी, जल, तेज, वायु ये चार तत्त्व हैं, उन तत्त्वों के समुदाय ॥ ही शरीर, इन्द्रिय और विषयकी सज्ञा होती है ।

उन पृथिवी आदि भूतों के विनष्ट होते ही यह स्थूल शरीर रूप आत्मा स्वयं विनष्ट हो जाता है । जैसा श्रुति में भा कहा गया है—

विज्ञानघन एवैतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु  
विनश्यति न प्रेत्य सज्ञास्ति ।

( गृह० २।४।१० )

विज्ञान घन आत्मा पृथिवी आदि भूतों से ही उत्पन्न होकर उनके विनष्ट होते ही विनष्ट हो जाता है, मरने के बाद इसकी सज्ञा नहीं रहती है ।

इस प्रकार चतुर्विध भूतों से उत्पन्न होने वाला चैतन्य शक्ति-सम्पन्न जो यह स्थूल शरीर है वही आत्मा है, उससे भिन्न अन्य कोई आत्मा नहीं है ।

क्रिएवादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदशक्तिवत् ।

देह स्थौल्यादियोगाच्च स एवात्मा न चापर ॥

अहं स्थूल कृशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यात् ।

मम देहोऽयमित्युक्ति ममवेदौपचाङ्गिकी ॥

चार्वाक मन में पृथिवी, जल, तेज और वायु इन सम्मिलित चार भूतों से चैतन्य उत्पन्न होता है, जिस प्रकार तण्डुल

आदि कई सम्मिलित वस्तुओं से नशीली शक्ति उत्पन्न होती है।

मैं स्थूल हूँ, मैं कृश हूँ, इस प्रकार स्थूलत्व आदि धर्म का और चैतन्यका (अहंभावका) एक ही आधार प्रतीत होने से और स्थूलता-कृशताका आधार यही शरीर है यह प्रत्यक्ष होने से यह शरीर ही आत्मा निश्चित होता है, दूसरा कोई आत्मा नहीं।

‘मम देहः अयम्’ यह मेरा देह है, इस प्रकार विभिन्न आधार का जो व्यवहार उसके विरुद्ध दृष्ट होता है वह गौण है अर्थात् यथावत् अर्थ के अनुसार नहीं है।

जिसमें ‘अहं बुद्धि’ होती है वही आत्मा है ऐसा सब विचारवान् पुरुषो ने माना है और अहं बुद्धि इस स्थूल शरीर में ही प्रतीत होती है, क्योंकि ‘स्थूलोऽहम्’ ‘कृशोऽहम्’ ‘गौरोऽहम्’ ‘अहं गच्छामि’ अर्थात् मैं मोटा हूँ, मैं पतला हूँ, मैं गौर वर्ण का हूँ, मैं चलता हूँ, इत्यादि लौकिक व्यवहार ज्वलन्त रूप में चलता आता है, उससे निश्चित होता है कि जिसमें स्थूलता, कृशता और गौर वर्ण रहते हैं, जिसका गमन होता है उसीमें अहं बुद्धि होती है।

अहं भाव और स्थूलत्व इन दोनों का एक आधार निश्चित होता है। स्थूलता, कृशता, गौर वर्ण आदि धर्म इस स्थूल शरीर में ही प्रत्यक्ष रूप से दीप्त पड़ते हैं और चलना भी इसीका दृष्ट होता है, अतः उक्त धर्म स्थूल शरीर के ही हैं यह निर्विवाद है।

उक्त प्रकार अहं बुद्धि का विषय होने से यह स्थूल शरीर ही आत्मा सिद्ध होता है।

‘मम शर्गिन्म्-मेरा शरीर’ इस प्रकार जो आत्मा का शरीर से नहीं २ भेद व्यवहार उपलब्ध होता है वह तो ‘राहो. शिर राहु का मस्तक’ डम तरह का गौण व्यवहार है अर्थात् यथाग्रन् अर्थ के अनुसार नहीं है, क्योंकि जो केतु नाम का ग्रह है उसके शिर की सजा राहु है, फिर भी पक्षों के अर्थ का ध्यान न रख कर लोगो में ‘राहो शिर’ इस प्रकार प्रतीति होती रहती है ।

जाग्रन् अवस्था में निम्न स्थूल शरीर में अह बुद्धि होती है, स्वप्न अवस्था में भी उसी स्थूल शरीर में अह बुद्धि रहती है कोई भी मनुष्य स्वप्नकाल में पशु या पक्षी में अह बुद्धि का अनुभव नहीं करता है, इससे ज्ञात होता है कि यह स्थूल शरीर ही आत्मा है ।

निसमें मुख्य प्रीति हाती है यही आत्मा है । स्त्री, पुत्र, धन, पशु आदि जा पदार्थ इस स्थूल शरीर के उपकारक नहीं होते हैं उनमें प्रेम नहीं देखा जाता है । इस शरीर के लिये ही अन्य वस्तुआ की प्रीति होती है, अतः सजसे प्रिय होने के कारण डम स्थूल शरीर में ही मुख्य प्रीति सजकी रहती है, इसलिये यही स्थूल शरीर आत्मा है ।

उस स्थूल शरीर का प्रत्यक्ष होता है इसके अतिरिक्त अन्य किसी को आत्मा मानने में प्रमाण नहीं है, क्योंकि अन्य किसी का प्रत्यक्ष नहीं होता है और प्रत्यक्ष के सिवा अन्य कोई प्रमाण मान्य नहीं है ।

## चार्वाक का प्रमाण

चार्वाक-मत में अनुमान आदि प्रमाण नहीं माने जाते हैं, केवल प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाता है।

अनुमान के विषय में देहात्मवादी का यह कथन है कि पर्वत आदि प्रदेश में धूम ( धुआ ) देख कर ही बुद्धिमान् पुरुष वहाँ अग्नि का अनुमान करके अग्नि लाने के लिये उस प्रदेश में चला जाता है और वहाँ से अग्नि ले कर चला आता है, इस प्रकार के व्यवहार दृष्ट होने से अनुमान प्रमाण अवश्यमेव मन्तव्य है यह कहना अनुमानवादियों का तर्क-शून्य है। क्योंकि 'धूम के साथ नियमत अग्नि का अस्तित्व रहता है' इस प्रकार के व्याप्ति ज्ञान ( नियत साहचर्य ज्ञान ) रहने से ही लोग केवल धूम देख कर अर्थात् अग्नि का प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी अग्नि का अनुमान कर सकते हैं। अनुमान करने की और दूसरी कोई पद्धति नहीं है यह अनुमानवादियों ने माना है।

उक्त प्रकार का व्याप्तिज्ञान, अनुमानवादी के लिये जिसका रहना अनिवार्य है, प्रत्यक्षात्मक ही हो सकता है, क्योंकि धूम के साथ नियमतः अग्नि का अस्तित्व रहता है यह निश्चय सभी होता है जब महानस ( पाक-गृह ) आदि अनेक प्रदेशों में धूम के साथ नियमतः अग्नि का अस्तित्व प्रत्यक्ष रूप से दृष्ट होता है।

धूम-अग्नि के साहचर्य का उक्त रूप का जो प्रत्यक्ष ज्ञान होता है वह सदैव और सर्वत्र रहने वाला नहीं कहा जा सकता है,

अर्थान् भूत, भविष्य, वर्तमान तीनों काल में एव सर्व देशों में रहने वाला नहीं है, क्योंकि वर्तमान काल में धूम के साथ अग्नि के साहचर्य का प्रत्यक्ष ज्ञान रह भी सकता है, किन्तु भूत और भविष्य काल के धूम अग्नि के साहचर्य का प्रत्यक्ष ज्ञान कैसे हो सकता है, क्योंकि चक्षु इन्द्रिय ( नेत्र ) के माथ त्रिपय का संयोग होने से ही रूपवान् वस्तु का प्रत्यक्ष होता है। भूत और भविष्य काल में रहने वाले धूम अग्नि का वर्तमान काल के चक्षु के साथ संयोग कराना किसी व्यक्ति के लिये असंभव है।

जब तक भूत, भविष्य, वर्तमान दूर, व्यवहित सर्वप्रकारों के धूम के माथ अग्नि का अस्तित्व नियमित रहता है इस प्रकार निश्चय नहीं होता है तब तक धूम को देखकर अग्नि का अनुमान करना युक्ति-रहित है।

वर्तमान काल के किसी एक देश के कुछ धूम अग्नि के साहचर्य का प्रत्यक्ष ज्ञान होने से ही सामान्यरूप से त्रिकालवर्ती तथा समस्त देशवर्ती समस्त धूम अग्नि का साहचर्य ज्ञान करना प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता है। त्रिपय ( धूम अग्नि आदि ) और इन्द्रिय ( चक्षु आदि ) के संनिरूप ( संयोग आदि ) होने से ही प्रत्यक्ष ज्ञान कहा जाता है।

इस प्रकार प्रत्यक्षात्मक व्याप्ति ज्ञान का अन्तिम देशान्तर और कालान्तर में नहीं रहने के कारण कहीं भी अनुमान की कल्पना करना आकाश बुसुम की कल्पना करना है।

जिस प्रकार व्याप्ति-ज्ञान बाह्य प्रत्यक्षात्मक सिद्ध नहीं हो सकता है उसी प्रकार अनुमित्यात्मक भी व्याप्तिज्ञान नहीं हो सकता है अर्थात् व्याप्ति ज्ञान का अनुमान भी नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रत्येक अनुमान में व्याप्ति-ज्ञान अपेक्षित रहता ही है अतः व्याप्ति ज्ञान के साधक उस अनुमान में भी जो व्याप्ति-ज्ञान अपेक्षित है, उसका भी अनुमान के द्वारा ही निर्णय हो सकता है।

इस प्रकार पूर्व-पूर्व व्याप्ति-ज्ञान के लिये उत्तरोत्तर अनुमान के अवलम्बन करने से कहीं विश्राम नहीं हो सकता है और कहीं विश्राम नहीं होने के कारण अनवस्था नामक दोष हो जाता है, अतः अनुमान के द्वारा भी व्याप्ति-ज्ञान की स्थापना करना असंभव है।

इस प्रकार की गवेषणा करने से चार्वाक-दर्शन में अनुमान प्रमाण नहीं माना जाता है। धूम आदि को देख कर अग्नि आदि लाने की जो लोगो की प्रवृत्ति देखी जाती है वह संभावना-मूलक है अर्थात् अग्नि आदि के प्रत्यक्ष न होने पर केवल संभावना से ही अग्नि आदि लाने की प्रवृत्ति होती है।

शब्द-प्रमाण में भी वृद्ध व्यवहाररूप लिङ्ग का ज्ञान अपेक्षित रहता है और वह ज्ञान भी व्याप्ति-ज्ञान की तरह पूर्वोक्त रूप से दूषित है, अतः शब्द प्रमाण की मिद्धि नहीं हो सकती है।

उक्त प्रकार के विवेचन करने से यह निश्चित होता है कि एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण मान्य है, अन्य कोई भी नहीं।



## चार्वाक का पुरुषार्थ

स्त्रियों के आलिङ्गन करने से, मिष्टान्न भोजनसे और भी अपने अनुकूल पदार्थों के प्राप्त होने से जो सुख होता है वही पुरुषार्थ है।

दुःख से मिश्रित रहने के कारण लौकिक सुख पुरुषार्थ नहीं है, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि सुख-जनक पदार्थ में दुःख उपस्थित होने की संभावना रहती है, किन्तु उसमें जो दुःख उपस्थित हों उन्हें छोड़कर केवल सुख भोग कर लेना चाहिये। जैसा कहा गया है—

सुखं मर्मात्मना ग्राह्यं दुःखहेयमिति स्थितिः ।

सुख को सर्वथा ग्रहण कर लेना चाहिये और दुःख को छोड़ देना चाहिये यही जगत का नियम है।

तुप ( छिलके ) से युक्त धान को लोग लाते हैं किन्तु तुप को निकाल कर पित्तना लेने के योग्य है, उतना अंश निकाल लेते हैं, दुःख होने के भय से सुख का भी त्याग कर देना ठीक नहीं।

‘मृगाः सन्तीति शालयो नोप्यन्ते ! हरिण है श्मभय से क्या खेत नहीं बोयी जाती। यदि कोई व्यक्ति अत्यन्त सुख का त्याग करता है तो वह पशुपन् मूर्ख है। जैसा कहा गया है—

त्याज्यं सुखं विषयगमजन्म पुनान् ।

दुःखोपसृष्टमिति मूर्खविचारणेन ॥

ग्रीहीजिह्वामति मितोत्तमतण्डुलाढ्यान् ।

को नाम भोस्तुपक्रणोपहितान् हितार्थी ॥

धन, स्त्री आदि विषयो के प्राप्त होने से जो सुख मिलता है वह दुःख से सम्मिलित है अतः मनुष्य को उसका त्याग कर देना चाहिये यह मूर्ख का विचार है। अपना हित चाहने वाला ऐसा कौन व्यक्ति है जो स्वच्छ, सुन्दर तण्डुल से युक्त धान्य (अन्न) को तुप से आन्ध्रादित रहने के कारण छोड़ देता है।

साराश यह है कि इस लोक का जो सुख है वही पुरुषार्थ है, अन्य कुछ भी पुरुषार्थ नहीं है। वही स्वर्ग है और कण्टक आदि से उत्पन्न होने वाला दुःख ही नरक है।

परलोक और परलोक के सब सुख दुःख उपोल कल्पित हैं, मिथ्या हैं, सत्य नहीं हैं।

पारलौकिक सुख का अस्तित्व नहीं मानने से विद्या षुद्ध मज्जन पुरुष धन व्यय और परिश्रम करके अग्निहोत्र आदि यज्ञ कर्म क्यों करते हैं? यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि उन कर्मकाण्डी धूर्तों ने ही सिर्फ अपनी जीविका चलाने के लिये अपने कर्मकाण्ड की बड़ाई की और दूसरे के ज्ञानकाण्ड की निन्दा की, इसी प्रकार ज्ञानकाण्डी धूर्तों ने उनके कर्मकाण्ड की निन्दा की और अपने ज्ञानकाण्ड का उत्कर्ष किया। जैसे—

अग्निहोत्र त्रयो वेदास्त्रिदण्ड भस्म पुरण्डूकम् ।

बुद्धिपारुषहीनाना जीविनेति बृहस्पतिः ॥

अग्निहोत्र, तीनों वेद पाशुपत घृत और भस्म का तिलक ये सब बुद्धि और पुण्यार्ज से रहित पुरुषों के हैं अर्थात् भूरे और फायरकी जीविका है, यह चार्माक के प्राचार्य बृहस्पतिने कहा है।

इस आत्मा के उद्देश से नाना प्रकार के यज्ञ आदि कलेश-कारक कर्म करने को कहा गया है, वह भी असंगत है, क्योंकि स्थूल शरीर रूप आत्मा का तो मरण समय में उक्त चार भूतों में लय हो जायगा, दूसरा कोई कर्त्ता नहीं है तब उन यज्ञ आदि के फल को कौन भोगेगा ? अतः परलोक में भोक्ता के अभाव से यज्ञ आदि कर्म करना भी व्यर्थ है, तथा स्वर्ग आदि परलोक भी नहीं है, यदि होता तो घट आदि की तरह दिखायी देता ।

यज्ञ आदि में जितनी घृत आदि सामग्री थी, वह तो तभी जल जाती है और उस जली हुई सामग्री से कोई अदृष्ट तथा स्वर्ग उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि जले हुए आम्र आदि पृष्ठों से कोई फल उत्पन्न नहीं होता है । अतः यज्ञ आदि कर्मों के अनुष्ठान से कोई फल नहीं हो सकता है इसलिये यज्ञ आदि करना व्यर्थ है ।

वरत्र, भूपण, अंजन, मञ्जन, भोजन आदि अनेक प्रकारके विषय-भोग का विधान आयुर्वेद-शास्त्र में इस स्थूल शरीर के ही अनुकूल किया गया है । 'चिरंजीव-चिरजीवी रहो' इस प्रकार के आशीर्वाद के वचन भी इस स्थूल शरीर की दीर्घ जीविका के उद्देश से ही चरितार्थ होते हैं; इत्यादि युक्तियों और अनुभवों से निश्चित होता है कि यह स्थूल शरीर ही सब कुछ है, इस लोक से भिन्न यदि कोई परलोक कहीं रहता, तो घट-पट आदि रहने वाले पदार्थों की तरह कभी उसका भी प्रत्यक्ष होता और जिसका कभी प्रत्यक्ष नहीं होता है, उसके अस्तित्व की

कल्पना करना 'शश-शृंग—सरहे की सींग' की कल्पना करना है ।

## चार्वाक के वर्णाश्रम

ब्राह्मण आदि उत्तम-अधम जाति की और आश्रम की व्यवस्था और उसके अनुसार कर्म-अनुष्ठान ये सब भी कथन मात्र के हैं, क्योंकि—

शुद्धिर्वशद्वयीशुद्धौ पित्रोः पित्रोर्यदेकशः ।

तदनन्तकुलादोपाददोपाजातिरस्तिका ॥

अप्येकपद्भृत्या नाशनीयात्संयतैः स्वजनैरपि ।

को हि जानाति किं कस्य प्रच्छन्न पातकं भवेत् ॥

अनादाविह ममारे दुर्वारे मकरध्वजे ।

कुले च कामिनीमूले काजातिपरिकल्पना ॥

अपने पिता-माता के जो पिता माता हैं, उन सबके एक एक के समस्त पितृ-कुल और मातृ-कुलकी शुद्धि रहने पर ही जातिकी परिशुद्धि कही जा सकती है, अतः अनेकानेक कुलोंसे संबंध रहने के कारण कौन जाति सकर दोष से रहित है यह जानना असंभव है, अर्थात् दोष रहित परिशुद्ध जाति की कल्पना करना व्यर्थ है ।

अपने आवश्यक परिवारों के साथ भी एक पक्ति में बैठ कर भोजन नहीं करना चाहिये, कौन जानता है कि किसका शुभ पाप क्या है ? अतः किसी के साथ एक पक्ति में भोजन करना शास्त्र में मना है ।

यह समार अनादि है, कामदेव दुर्निवार है, कुल का मूल कामिनी ( स्त्री ) है, तो फिर जाति की कल्पना क्या है ?

इस प्रकार की शास्त्र की व्यवस्था रहने से भी निश्चित होता है कि ब्राह्मण आदि जाति का निर्णय करना असम्भव है ।

इसी प्रकार ब्रह्मचर्य आदि जो चार आश्रम कहे गये हैं वे भी उपहामास्पद हैं, क्योंकि शास्त्रों में गार्हस्थ आश्रम ही ज्येष्ठ कहा गया है । उस गार्हस्थ आश्रम से ही अन्य आश्रम जीवित रहते हैं, जिस से काम, क्रोध, लोभ आदि जीवित रहत हैं । जैसा कहा गया है—

ब्रह्मचारि वनस्थायियतयो गृहिण यथा ।

त्रयो यमुपजीवन्ति क्रोवलोभमनोभवा ॥

ब्रह्मचारी, वानप्रस्थ और सन्यासी ये तीनों ही आश्रमधारी गृहस्थ के आश्रित रहते हैं । जिस प्रकार क्रोध, लोभ और काम गृहस्थ के आश्रित रहते हैं ।

इस प्रकार विवेचन करने से यह सिद्ध होता है कि जिन वर्ण ( जाति ) में तात्कालिक सुख हो, वही जाति श्रेष्ठ और कमनीय है तथा जिस आश्रम में तात्कालिक सुख प्राप्त होता है वही आश्रम सराहनीय है यही चार्वाक के वर्ण आश्रम हैं, इसका सिद्धांत अन्य कुछ वर्ण-आश्रम मान्य नहीं हैं ।

## चार्वाक का मोक्ष

इस स्थूल शरीर का विनाश होना ही मोक्ष है, जिसे सब लोग प्रत्यक्ष रूप से देखते हैं, इसके सिवा और कुछ भी मोक्ष नहीं, अतः मोक्ष अभिलषित नहीं । जैसा कहा गया है—

न स्वर्गो नापवर्गो वा नैवात्मा पारलौकिकः ।

नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः ॥

को हि वेदास्त्यमुष्मिन्वा लोक इत्याह या श्रुतिः ।

तत्प्रमाणादमुंलोकं लोकः प्रत्येतु वा कथम् ॥

न कहीं स्वर्ग है, न कहीं मोक्ष है, परलोक गमन करने वाला आत्मा भी नहीं है, वर्णाश्रमकी फल देने वाली क्रियाएं भी नहीं हैं।

‘को हि तद्वेद यद्यमुष्मिन् लोकेऽस्ति वा न वा’ ‘दिक्ष्यती काशान् करोति’ इत्यादि श्रुतियों-द्वारा कहा गया है कि परलोक में सुख है या नहीं है इसको कौन जानता है अर्थात् कोई भी नहीं जानता है ।

जब सर्व-मान्य श्रुति को ही इसका निर्णय नहीं हो सकता है, सन्देह ही है तो श्रुति के द्वारा ही परलोक जानने वाला संसारी व्यक्ति कैसे निर्णय कर सकता है कि परलोक में सुख है ।

श्रुतिस्मृत्यर्थबोधेषु कैकमत्यं महाधियाम् ।

व्याख्या बुद्धिबलापेक्षासानोपेक्षया सुखोन्मुखी ॥

श्रुति-स्मृति के अर्थ-निर्णय करने में धुरन्धर विद्वानों का भी परस्पर मत-भेद रहता है । श्रुति और स्मृति की व्याख्या लोग अपने बुद्धि-बल से अपने २ मतलब की कर लेते हैं, अतः जिस व्याख्या करने से सुख प्राप्त हो वही व्याख्या आदरणीय है ।

यावज्जीवेत्सुखं जीवेदृणं कृत्वा धृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

यदि गच्छेत् परं लोकं देहादेः विनिर्गतः ।  
 कस्मादयं न चायाति बन्धुस्नेहमाकुलः ॥  
 पशुश्चेन्निहतः स्वर्गं ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।  
 स्वापिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते ॥  
 स्वर्गस्थिता यदा तृप्तिं गच्छेयुस्तत्र दानतः ।  
 प्राप्तादोपरि स्थानामत्र कस्मान्न दीयते ॥

मनुष्यको सुखसे संपूर्ण जीवन बिताना चाहिये, ऋण (उधार) ले कर भी घृत आदि स्वादिष्ट पदार्थ खाना चाहिये । भस्म हो जाने पर फिर यह शरीर कहां से आ सकता है ।

इस शरीर से निकल कर आत्मा को परलोक जाने की यदि क्षमता (शक्ति) है, तो परिवारों के प्रेम में फंसा हुआ वह आत्मा फिर क्यों नहीं आ जाता है ?

ज्योतिष्टोम यज्ञ में जिस पशु की हिंसा की जाती है, वह पशु (बकरा आदि) यदि स्वर्ग जाता है तो यज्ञ-कर्त्ता स्वर्ग के लोभ से अपने पिता को ही उस यज्ञ में क्यों नहीं मार डालता !

मृतः स्मरति जन्मानि मृते कर्मफलोर्मयः ।

अन्यैर्भुक्ते मृते तृप्तिरित्यलं धूर्तवार्तया ॥

जीव मर कर पूर्व-जन्मों का स्मरण करता है, मरने पर कर्म-फल अर्थात् सुख-दुःख का भोग होता है, ब्राह्मण-भोजन कराने से मृत व्यक्ति की तृप्ति होती है, यह नव धूर्त के कथन हैं अतः कर्त्तव्य नहीं हैं ।

इस प्रकार के विवेचन से चार्वाक दर्शन में परलोक और पाग्लोविज्ज मृत्यु रूप पुनर्पार्थ अथवा परम मृत्यु मोक्षरूप पुनर्पार्थ नहीं माना जाता है ।

## चार्वाक का ईश्वर

चार्वाक मत में राजा ही ईश्वर है । इसके सिवा अन्य कोई इस जगत का नियामक ईश्वर नहीं है । जैसे कहा है—

देवश्चेदस्मि नमंज्ज. करुणाभागवन्ध्यवाक् ।

तत्किं वाग्व्ययमात्रान्न. कृतार्थयति सत्त्वम् ॥

‘यदि कोई मर्यादा, परमकारुणिक, ईश्वर है, जिसकी वेश रूप सत्य चाणी पड़ी जानी है, तो यह मर्यादा आदि उक्त त्रिविध विशेषणसे युक्त हो कर भी मागनसे ही हम लोगों को भुक्ति मुक्ति दे कर क्यों नहीं कृतार्थ करता है ?

राजा ही सबके ऊपर शासन करते दृष्ट होना है । वही इस जगत को मर्यादित रूप से रखता है । नियम विरुद्ध कार्य करने से दण्ड देना है, जिसके भय से लोग नियम विरुद्ध कार्य नहीं करते हैं अतः निग्रह और अनुग्रह की सामर्थ्य रखने वाला राजा ही ईश्वर हो सकता है, अन्य नहीं । प्रारब्ध आदि अन्य कोई भी अदृष्ट शक्ति इस जगत का नियामक नहीं है ।

यह अनेक प्रकार का ससार और उसकी विचित्र शक्ति, अनेक प्रकार के सुख दुःख के भोग ये सब स्वाभाविक रूप से होते रहते हैं । किसी के नियन्त्रण करने से इस जगत की विचित्रता नहीं होती है । जैसा कहा गया है—



अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।

केनेदं चित्रितं तस्मात्स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः ॥

अग्नि गरम होती है, जल ठण्डा होता है, वायु गरम और ठण्ड दोनों से रहित है, किसने ऐसा रचा है ! अर्थात् किसी ने ऐसा नहीं रचा है । स्वभाव से ही यह विचित्रता होती आयी है ।

सोकर उठने पर बिना कारण के ही किमी रोज चित्त प्रसन्न रहता है और किसी रोज प्रमन्न नहीं रहता है ।

सारांश यह कि स्वभाव से ही जगत की सारी विचित्रताएँ है अतः स्वभाववाद ही मानना युक्ति-युक्त है ।

## देहात्मवाद का खण्डन

‘चावल गुड़ आदि पदार्थों से उत्पन्न शराब की नशा की तरह अचेतन वायु, तेज, जल, पृथिवी से उत्पन्न शरीर में चैतन्य शक्ति स्वयं उत्पन्न हो जाती है’ यह चार्वाक का भूत-चैतन्य वाद प्रतापमात्र है, क्योंकि चावल, गुड़ आदि पदार्थों में भी सूक्ष्म रूप से नशा रहती ही है, चावल खाने के परचात् भूख की निवृत्ति होने से वह नशा रूपान्तर से अनुभव में आती है और गुड़ आदि पदार्थों के संमिश्रण होने से वही मदिरा की नशा रूप में परिणत हो जाती है ।

वायु, तेज, जल आदि में लेशमात्र से चैतन्य नहीं रहने के कारण उससे उत्पन्न होने वाले स्थूल शरीर में चैतन्य कैसे आ सकता है !

‘स्थूल शरीर का चैतन्य गुण स्वभाव है’ ऐसा न.

से मूर्च्छा और सुषुप्ति के समय में भी स्थूल शरीर में चैतन्य उपलब्ध होना चाहिये। मूर्च्छा और सुषुप्ति में स्थूल शरीर में चैतन्य उपलब्ध नहीं होता है। .

यद्यपि मूर्च्छा और सुषुप्ति में किसी अंश में चैतन्य उपलब्ध होता है यह मान भी लिया जाय तथापि मृत्यु होने पर प्रत्यक्ष रूप से इस स्थूल शरीर के रहने पर भी किसी अंश में चैतन्य उपलब्ध नहीं होता है अतः स्थूल शरीर का स्वभाव चैतन्य है, यह कहना सर्वथा निर्मूल है।

• 'जिसमें अहं बुद्धि होती है वही आत्मा है और अहं बुद्धि इस स्थूल शरीर में ही प्रणीत होती है' यह कहना चार्वाक का सर्वथा युक्ति और अनुभव से विरुद्ध है क्योंकि यह नियम है कि जिस पदार्थ में समत्व बुद्धि होती है वह पदार्थ अपनी आत्मा से भिन्न अनात्म पदार्थ मिद्ध होता है।

जैसे—'मम गृहम्' 'मम पुस्तकम्' ( मेरा घर, मेरी किताब ) इस प्रकार के अनुभव से निश्चित होता है कि गृह और पुस्तक आत्मा से भिन्न पदार्थ हैं, क्योंकि उनमें मेरापन अर्थात् मेरा है इस प्रकार का व्यवहार लोगों का देखा जाता है, जैसे ही 'मम शरीर स्थूलमस्ति, मम शरीर कृशमस्ति, मम शरीर गौर वर्णमस्ति, मम शरीर नीरोगमस्ति' ( मेरा शरीर मोटा है, मेरा शरीर पतला है, मेरा शरीर गौर वर्ण का है, मेरा शरीर नीरोग है) इत्यादि रूप से व्यवहार देखे जाते हैं।

निस प्रकार नम 'पुस्तकम्' कहने से पुस्तक और मेग अर्थान् आत्मा का भेद ज्ञान होता है यानी पुस्तक से अन्य कोई पदार्थ आत्मा है ऐसा निश्चित होता है उसा प्रकार 'मम शरीरम्' इत्यादि उपलन्त व्यवहार रहने से 'शरीर से अन्य कोई पदार्थ आत्मा है' यह निर्धारित होता है, क्योंकि उक्त दोना प्रतीतियों में किंचित् भी विलक्षणता नहीं है।

'स्थूलोऽहम् कुरोऽहम्' ( मैं मोटा हू, मैं पतला हू ) इत्यादि व्यवहार से शरीर और आत्मा का जो ऐक्य ( अभेद ) ज्ञात होता है, यह भ्रम मूलक है। जिस प्रकार स्फटिक ( काचमणि ) के नजदीक जया पुष्प ( एक प्रकार का लाल फूल ) के रहन से स्वच्छ स्फटिक भी लाल रंग का दीखने लगता है और 'रक्त स्फटिक' ( लाल धर्ण का स्फटिक है ) इस प्रकार का व्यवहार लोगों में होन लग जाता है, नसी प्रकार जा आत्मा का अहभाव है वह अनादि काल से अज्ञान रहन के कारण इस शरीर में प्रतीत होता है, अन आत्मा और शरीर के अभेद बाधक 'स्थूलोऽहम्' इत्यादि जितन व्यवहार दृष्ट होते हैं वे सबके सब मिथ्या कल्पित हैं।

उक्त प्रकार इस शरीर में अह प्रतीति के कल्पित रूप से रहने और आत्मा में वास्तविक रूप से रहने के कारण अह प्रतीति का विषय आत्मा ही सिद्ध होता है, स्थूल शरीर अह प्रतीति का विषय सिद्ध नहीं होता है अतः स्थूल शरीर आत्मा नहीं कहा जा सकता।

‘जाग्रत् अवस्था में जिम स्थूल शरीर में अहं बुद्धि होती है, स्वप्न अवस्था में भी उसी स्थूल शरीर में अहं बुद्धि होती है’ यह कहना भी चार्वाक का युक्ति-रहित है, क्योंकि यदि जाग्रत् और स्वप्न दोनों अवस्थाओं में एक ही शरीर में अहं बुद्धि होती, तो कलकत्ता में रहने वाले व्यक्तिको ‘मैं काशी में गंगा स्नान करता हूँ’ इस प्रकार का कभी स्वप्न में अनुभव कैसे होता ? क्योंकि जिस समय प्रार्थात् स्वप्नकाल में स्थूल शरीर कलकत्ते में अवस्थित है उस समय उसका काशी में गंगा-स्नान कैसे हो सकता । इस प्रकार के अनुभव के अनुरोध से निश्चित होता है कि स्वप्न-काल में कलकत्ते के स्थूल शरीर से भिन्न केवल वासनामय शरीर काशी में गंगा स्नान करता है । उस वासनामय शरीर की प्रतीति स्वयं प्रकाश आत्मा के द्वारा होती है ।

इस प्रकार जाग्रत्, स्वप्न के विभिन्न शरीर में भी एक ही आत्मा का बोध होता है, अतः शरीर कभी आत्मा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जाग्रत् और स्वप्न में अलग २ शरीर का रहना ज्ञात होता है और दोनों में एक आत्मा की सत्ता अनुभव-सिद्ध है ।

‘जिसमें मुख्य प्रीति होती है वही आत्मा है और मुख्य प्रीति इस शरीर में ही सावित होती है, अतः वह शरीर ही आत्मा है’ चार्वाक का यह कथन भी लोभ और शास्त्र दोनों से विरुद्ध है, क्योंकि कोई पुरुष विशेष अपमानित होने पर महान् दुःख का अनुभव करके विष आदि प्रयोग के द्वारा इस शरीर का सदैव के लिये त्याग कर बैठता है, इससे ज्ञात होता है कि मुख्य प्रीति .

इन शरीरमें नहीं रहती है किंतु जीवात्मामे मुख्य प्रीति रहती है।

अपमान आदि जीवात्मा के सुख में प्रनिबधक हो जाते हैं अतः उस अपमान नित दुःख को हटाने और जीवात्मा को सुखी रखने के अभिप्राय से उस शरीरका त्याग कर दिया जाता है, जिस शरीर के सनय से अपमान दुःख आदि सुख विधातक पदार्थ का अनुभव जीवात्मा को होता रहता है। श्रुति में भा कहा है—

न वा प्रेरे पत्यु कामाय पति प्रियो भवति ।

आत्मनस्तु कामाय पति. प्रियो भवति ॥

पति के सुख के लिये स्त्री को पति में प्रेम नहा होता है किंतु अपनी आत्मा के सुख के लिये ही पति में प्रेम स्त्री का होता है इत्यादि शास्त्र प्रमाण और पूर्वोक्त युक्तियों से यही साधित है कि मुख्य प्रेम आत्मा में है और उस आत्मा के अनुकूल जो स्त्री, पुत्र, धन आदि पदार्थ होते हैं उनमें भी आत्मा के सुख साधन होने के कारण ही प्रेम किया जाता है, यहा तक कि जब शरीर भी आत्मा का सुख साधक नहीं हो कर दुःख साधक हो जाता है तब शरीर में भी प्रेम नहीं रहता है। उस शरीर के त्याग कर देने की इच्छा होने लगती है और कोई कोई त्याग भी कर बैठता है।

‘इस स्थूल शरीर का ही प्रत्यक्ष होता है अतः यही आत्मा हो सकता है’ यह भी चार्वाक का कथन ठाक नहीं, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण के सिवा अनुमान आदि प्रमाण भी अवश्य मान्य है,

जिसका विशद विचार आगे किया जायगा, उन अनुमान और शब्द आदि प्रमाणों से आत्मा का ज्ञान होता ही है।

श्रुति और स्मृति में भी परलोक के सुख भोगने के लिये आत्मा के उद्देश से ही यज्ञ आदि का कथन किया गया है। यह शरीर यहा ही रह जाता है उसका परलोक गमन और वहा का सुख भाग करना असम्भव है।

‘चिर जीव’ इस प्रकारका आशीर्वाद के वचन भी जीवात्मा के आनन्द के लिये ही कह जाते हैं।

### चार्वाक के प्रमाण का खण्डन

‘प्रत्यक्ष प्रमाण के सिवा दूसरा प्रमाण मान्य नहीं है’ यह चार्वाक का कहना उपहासास्पद है, क्योंकि पर्यंत आदि प्रदर्शों में धूम दख कर शिष्ट व्यक्ति भी वहा से अग्नि लाने के लिये प्रयत्नशील दखे जाते हैं।

उक्त प्रकार से अनेकानेक बुद्धिमान् शिष्टव्यक्तियों की प्रवृत्ति देखी जाती है और सबका प्रवृत्ति सदैव सफल देखी जाती है इस प्रकार उलन्त रूप से शिष्टाचार रहने के कारण अनुमान प्रमाण अत्यन्त मान्य है।

धूम अग्नि का व्याप्ति ज्ञान ( साहचर्य ज्ञान ) प्रत्यक्षात्मक है। महानस ( पाक-गृह ) आदि अनेकानेक प्रदेशों में धूम के साथ निचमते अग्नि का अस्तित्व प्रत्यक्ष रूपसे देखा जाता है।

वर्तमान काल के देखने योग्य जो धूम और अग्नि हैं उनका उक्त प्रकार के साहचर्य का प्रत्यक्ष ज्ञान होने से ही व्याप्ति ज्ञान प्रत्यक्षात्मक कहा जाता है।

प्रत्यक्षयोग्य धूम-अग्निके साहचर्यका पाकग्रह आदि अनेक स्थानोंमें प्रत्यक्ष होनेसे ही भूत, भविष्य कालमें जितने धूम-अग्नि हैं, उनका और वर्तमानकालमें दूर, व्यवहित अर्थात् जो देखनेमें नहीं आत हैं, उन समस्त धूम-अग्निका भी साहचर्य रहता ही है यह निश्चय सामान्यतः हो जाता है। जिस प्रकार एक गायके स्वरूपको देखनेसे साधारण रूपसे पृथ्वीमण्डलके समस्त गायका ज्ञान हो जाता है।

भूत, भविष्य, दूर, व्यवहित जितने कालान्तर और देशान्तरके धूम-अग्नि हैं, सर्वत्र साहचर्यका प्रत्यक्ष होनेसे ही धूम-अग्निका व्याप्तिज्ञान होता है यह नियम नहीं है, किन्तु प्रत्यक्षयोग्य जो धूम-अग्नि हैं, उनके साहचर्यका प्रत्यक्ष होना व्याप्तिज्ञानमें अनिवार्य है। पाकग्रह आदि प्रत्यक्ष होने योग्य प्रदेशोंमें धूम-अग्निका एकत्र रहना (साहचर्य) प्रत्यक्ष है, उसी आधार पर उन धूम-अग्निका भी एकत्र रहना निश्चित हो जाता है जो प्रत्यक्षरूपसे एकत्र नहीं भी देखे जाते हैं। धूम-अग्निके इस प्रकार निश्चयात्मक व्याप्तिज्ञान रहने पर ही पत्र आदि प्रदेशोंमें केवल धूम देखकर लोग वहां अग्निका अनुमान कर लेते हैं।

यहां रहस्य यह है कि जिस प्रदेशमें धूमकी सत्ता रहती है उस प्रदेशमें अग्निकी सत्ता रहती ही है, ऐसा न हो तो धूमकी उत्पत्ति अग्निसे नहीं हो सकती है। इस प्रकार अनुकूल तर्क रहनेके कारण धूम-अग्निका व्याप्तिज्ञान (साहचर्यनिर्णय) सर्वसमत होता है। नैयायिकोंने कहा है—“धूमो यदि वह्निव्यभिचारी स्यात् तर्हि वह्नि-जन्यो न स्यात्” अर्थात् यदि धूम अग्निप्रदेशसे अतिरिक्त प्रदेशमें

रहे तो धूम अग्निसं उत्पन्न होनेवाला नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार पाक गृह आदि प्रदेशोंमें धूम-अग्निका जो व्याप्तिज्ञान है वह प्रत्यक्षात्मक है और भूत, भविष्य, दूर, व्यवहित जो धूम-अग्नि हैं, उनका व्याप्तिज्ञान सामान्यरूपसे हो जाता है, अतः वह ज्ञान मानस प्रत्यक्षात्मक है।

अनुमान प्रमाण चार्वाकको भी मान्य हो जाता है, क्योंकि अनुमान प्रमाण नहीं माननेसे केवल प्रत्यक्ष प्रमाणके सहारे चलनेसे घरेलू व्यवहार भी नहीं चल सकता है।

जब चार्वाक घर छोड़ कर अकेला कहीं विदेश चला जाता है तब उसकी स्त्री उसे प्रत्यक्षरूपसे नहीं देखती रहती है, उस समय उसकी स्त्री अपनेको विधवा ससम्भ कर वैधव्य (विधवापन) का आचरण क्यों नहीं कर बैठती है और विदेशस्थ चार्वाक भी 'अब मेरी स्त्री जीवित नहीं है' ऐसा क्यों नहीं समझने लगता है।

फिर प्रमाणके द्वारा परस्पर वियोग हो जानेपर भी पत्नी अपने पतिके अस्तित्वका और पति अपनी पत्नीके अस्तित्वका निश्चय कर सकता है, क्योंकि उस समय एक दूसरेको प्रत्यक्षरूपसे नहीं देखता रहता है।

जिस चार्वाकने अपने पितामह (दादा) को नहीं देखा वह कैसे निश्चय कर सकता है कि मेरे पिताजीके भी पिता थे और उन्हींके द्वारा मैं पिताजीकी उत्पत्ति हुई और जिस चार्वाकने अपने पिताको भी नहीं देखा अर्थात् जिसके गर्भवासके समयमें ही पिताकी मृत्यु हो जाती है, पिताके द्वारा अपने जन्म होनेका निर्णय करना उसके



लिये असंभव है। वह अपनेको स्वयम्भू (अपने आप उत्पन्न होने-वाला) समझ सकता है, क्योंकि वह प्रत्यक्षको ही मानता है और उसने अपने पिताको प्रत्यक्षरूपसे कभी नहीं देखा है।

अगर कोई छोटी अवस्थाका बालक किसी तालाब या गड्ढे अथवा अग्निकुण्डके अत्यन्त निकट चला जाता है तो तालाब आदिमें बालकके गिर जानेका भयसे लोग बालकको गिरनेके पहले ही पकड़ लेते हैं।

यद्यपि उस समय बालकका तालाब आदिमें पतन प्रत्यक्ष नहीं है, तथापि निकट भविष्यमें उसके पतनका अनुमान करके ही लोग उसे पकड़कर वहासे हटा देते हैं यह व्यवहार ज्वलन्त रूपसे प्रञ्चलित है।

किसी व्यक्तिकी अनेक जगहकी सच्चरित्रता देखकर 'यह मेरा रुपया दे देगा, ऐसा अनुमान करके ही लोग उस सच्चरित्र व्यक्तिके पास रुपया जमा रख देते हैं।

उक्त प्रकारक दिन-रातक व्यवहार अनुमानक सहारा हो चल रहा है, अतः अनुमान प्रमाण सनके लिये मान्य है।

अनुमान प्रमाण सिद्ध हो जानेसे ही उपमान प्रमाण भी मान्य हो जाता है, क्योंकि उसकी प्रणाली भी प्रायः अनुमान प्रमाणकी ही तरह है, अतएव कणादने अनुमानमें ही उपमानको आया हुआ समझ कर अनुमानसे अलग उपमान प्रमाणको नहीं माना है।

इसी प्रकार शब्द प्रमाण भी चार्वाकको मान्य है। यदि चार्वाक शब्द प्रमाणको न माने तो यह प्रश्न उठता है कि 'प्रत्यक्ष प्रमाणके

अतिरिक्त अन्य कोई प्रमाण नहीं है' इस प्रकारका जो चार्वाकका कथन है वह प्रामाणिक है। अथवा नहीं। यदि प्रामाणिक है, तो चार्वाकके लिये भी शब्दप्रमाण अङ्गीकृत हो जाता है, क्योंकि चार्वाकका भी यह कथन कि 'प्रत्यक्ष प्रमाणक सिवा दूसरा प्रमाण मान्य नहीं है' शब्दरूप ही है, अतः उक्त कथनको प्रामाणिक कहनसे शब्द रूप प्रमाण भी अङ्गीकृत हो जाता है। 'प्रत्यक्षक सिवा दूसरा प्रमाण मान्य नहीं है, यह कहना ओर अपने उक्त कथनको जो शब्द रूप है प्रमाण मानना 'वदतो व्याघात' दोष हो जाता है।

यदि चार्वाकका उक्त कथन प्रामाणिक नहीं है तो प्रत्यक्षके सापेक्ष उसका सार वाक्य अप्रमाण हो जात है, क्योंकि व वाक्य भी शब्दरूप ही है। उसके सार वाक्य अप्रमाण हो जानेसे चार्वाकका एक भी वचन मान्य नहीं हो सकता है।

इस प्रकार विवेचन करनेसे निश्चित होता है कि चार्वाक, चार्वाकके आचार्य बृहस्पति और उसके दर्शन "अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा" इसी नीतिका सब अनुसरण करते हैं अर्थात् उसके सिद्धान्त माननेसे मनुष्यका अध पतन होना निश्चित है।

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इन चार प्रमाणोंके अतिरिक्त कई दर्शनमें अनुपलब्धि और अर्थापत्ति भी प्रमाण माने जाते हैं।

### चार्वाकसिद्धान्तनिराकरण

चार्वाकका सबसे मुख्य सिद्धान्त देहात्मवाद या शरीरात्मवाद है। वह इसी भौतिक देहको आत्मा मानता है। उसके मतमें इस देहके सिवा कोई दूसरी आत्मा नहीं है इसी धारणाके आधारपर

धर्म, कर्म परलोक, व्रत, नियम आदि सात्त्विक आचरणकी निन्दा करता है। जो कुछ भी चार्वाकका सिद्धान्त है, वह उसकी युक्तियों-पर ही निर्भर है, अतः इस शरीरको आत्मा माननेकी जो उसकी प्रबल युक्तियाँ हैं वे अकिञ्चिन्कर हैं, अतः एव वे मान्य नहीं हैं।

“शरीराकारमें पतिष्ठत जो भूत विशेष है, उसमें चैतन्य शक्ति रहती है ऐसा कहनेसे शरीरके आरम्भक जो हस्त, पाद आदि अवयवसमूह है, उसमें अथवा शरीरके आरम्भक सार परमाणुओंमें चैतन्यशक्ति है ऐसा ही मानना पड़ता है, क्योंकि शरीरके मूल कारणमें चैतन्यशक्ति नहीं रहनेसे शरीरमें चैतन्यशक्तिकी उत्पत्ति असम्भव है।

गुड, तण्डुल आदि जिन पदार्थोंमें नशीली मदिरा उत्पन्न होती है, उन पदार्थोंमें प्रत्येकमें नशीली शक्ति या मादकता रहती है।

उक्त प्रकार शरीरके आरम्भक हस्त-पाद आदि अवयवोंमें या शरीरादम्भक परमाणुओंमें चैतन्य शक्ति माननेसे प्रत्येक शरीरके जो हस्त, पाद आदि अनेक अवयव हैं अथवा असंख्य परमाणु हैं, उन सबको ही आत्मा या ज्ञाता मानना पड़ता है।

इस प्रकार एक २ शरीरमें ज्ञाता या आत्माका बाहुल्य हो जाता है, अर्थात् अनेकानेक आत्माओंका आधार एक शरीर हो जाता है और अनेक ज्ञाताका आधार एक शरीर माननेमें कुछ प्रमाण नहीं है और यह चावाकको भी मान्य नहीं हो सकता है।

ज्ञान, सुख, दुःख आदि गुणोंकी व्यवस्थासे ही आत्मा या ज्ञाता का बाहुल्यकी व्यवस्था होती है।

एक आत्माके ज्ञान, सुख, दुःख आदि उत्पन्न होनेसे समस्त

आत्माके ज्ञान, सुख, दुःख आदि उत्पन्न नहीं होते हैं। एक व्यक्तिको जो सुखका अनुभव अथवा दुःखका अनुभव होता है वह दूसरोंको नहीं होता है यह प्रत्यक्ष है।

### बुद्ध्यादि गुणव्यवस्था

जिस शरीरके ज्ञाता या आत्माके जो बुद्धि (ज्ञान) सुख, दुःख आदि गुण उत्पन्न होते हैं वे उसी एक शरीरवर्ती एक ही ज्ञाता या आत्माके धर्म होते हैं, समस्त शरीरवर्त्ता ज्ञाता या आत्माके धर्म नहीं होते हैं यही बुद्धि आदि गुणोंकी व्यवस्था है।

उक्त बुद्धि आदि गुणोंकी व्यवस्थासे ही विभिन्न शरीरोंमें विभिन्न आत्माओंकी कल्पना की जाती है अर्थात् प्रत्येक शरीरमें अलग अलग आत्मा है ऐसा मानना पड़ता है।

उक्त बुद्धि आदि गुणव्यवस्थाके अतिरिक्त दूसरी कोई युक्ति नहीं है, जो आत्माके बाहुल्यका साधन कर सके।

उक्त नियमसे ही अनन्त शरीरमें अनन्त आत्माकी कल्पना की जाती है।

“एक शरीरमें एक ही आत्मा या ज्ञाता रहता है” ऐसा मानने पर भी जब बुद्धि आदि गुणव्यवस्थाका भंग नहीं होता है तब एक शरीरमें अनेकानेक आत्माका कल्पना करना युक्तिशून्य है।

अनेक आत्माका आधार एक शरीर है, इस विषयमें चार्वाककी कुछ युक्ति नहीं है, क्योंकि उसके मतमें भी उक्त बुद्धि आदि गुणव्यवस्थासे ही आत्माका विभेद माना जाता है अर्थात् प्रत्येक शरीर

में विभिन्न वृद्धि, सुख, दुःख आदिके अनुभवमें ही प्रत्येक शरीरवर्ती प्रत्येक आत्माकी कल्पना की जाती है।

एक शरीरमें जब सुख-दुःखानुभवका विभेद नहीं होता है तब एक शरीरमें अनेकानेक आत्माओंकी कैसे कल्पनाकी जा सकती है।

शरीरके किसी अवयवमें सुख-दुःखजनक पदार्थके सम्बन्ध होनेसे सम्पूर्ण शरीरमें उससे सुख-दुःखका अनुभव होने लगता है।

एक शरीरमें अनेक आत्माओंकी कल्पनाकरनेसे एक शरीर पर अनेक आत्माओंका स्वातन्त्र्य हो जानेसे कोई भी काय शरीरके द्वारा नहीं किया जा सकता, क्योंकि एक आत्माका अभिप्राय दूसरेसे विरुद्ध हो सकता है।

हस्त आत्माका कहीं जानेका विचार होगा तो पाद-आत्मा नहीं जा सकता है इस प्रकार मतभेद रहनेसे शरीरके द्वारा कार्यसम्पादन कैसे हो सकता है ?

काष्ठाणीय न्यायके अनुसार कभी ऐकमत्य (सर्गसमर्ति) होनेपर भी सर्वत्र सन कायौम ऐकमत्य होना असंभव है, अतः एक शरीरमें अनेक आत्माकी कल्पनाकरना कथमपि मान्य नहीं हो सकता है।

वेदाम्बादमें शरीरको ही चेतन माननेमें नान्यकालकी अनुभूत वस्तुका युवा या वृद्ध होने पर स्मरण नहीं हो सकता, क्योंकि अन्यकी अनुभूत वस्तुका अन्यको स्मरण नहीं होना है यह नियम है। "इस शरीरके हास और वृद्धि नियन्त्र होनेमें पूर्व शरीरका नाश और वहा शरीरान्तरकी उत्पत्ति होती है" ऐसा मानना

ही पड़ता है, क्योंकि बाल्यकालके शरीरसे युवावस्थाके शरीरका और युवावस्थाके शरीरसे वृद्धावस्थाके शरीरका प्रत्यक्षरूपसे महान् विभेद दोस्त रहा है।

प्रत्येक अवस्थामें जब शरीरके परिमाण ( वजन ) का विभेद हो जाता है तब समस्त शरीरको एक शरीर कहना ठीक नहीं, क्योंकि परिमाणके भेद होनेसे वस्तुका विभेद अवश्यमेव हो जाता है। बृद्ध-कालमें बाल्यकालके शरीर नहीं रहनेके कारण उस शरीरका संस्कार भी अब नहीं रह सकता, तो बाल्यकालके छद्म वस्तुका बृद्ध कालमें स्मरण कथमपि नहीं हो सकता है।

इसी प्रकार प्रत्येक दिनके शरीरके हास और वृद्धि ( घटाव-बढ़ाव ) होनेके कारण शरीरका विभेद हो जानेसे पूर्व दिनके अनुभूत वस्तुका पर दिनमें स्मरण नहीं हो सकता है।

शरीरके प्रत्येक अवयवमें चैतन्यका स्वीकार करनेसे हस्त आदि किसी अवयवके विनाश हो जानेपर उससे अनुभूत वस्तुका स्मरण कथमपि नहीं हो सकता, क्योंकि अनुभवकर्त्ता जो हस्त आदि अवयव है, उनके विनाश हो जानेके कारण तद्गत संस्कारका भी विनाश हो जानेसे संस्कारजन्य स्मरण कैसे हो सकता है। हस्त, पाद आदि किसी अवयवके द्वारा अनुभूत वस्तुका उस अवयव (हस्त-पाद आदि) के विनाश हो जाने पर भी स्मरण होता है, यह चार्वाकको भी मान्य है।

“संसारका विनाश नहीं होता है, किन्तु वही उत्पन्न होने वाले शरीरान्तरमें उसका संक्रमण (प्रवेश) हो जाता है और उसी

संस्कार के द्वारा शरीरान्तरमें भी पूर्व शरीरकी अनुभूत वस्तुका स्मरण होने लगता है” यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि इस प्रकार संस्कारका संक्रमण माननेसे माताके संस्कारका भी गर्भस्थ सन्तानमें संक्रमण हो सकता है और उसके द्वारा गर्भस्थ सन्तान भी अपनी माताकी अनुभूत वस्तुका क्यों नहीं स्मरण कर लेती है !

“उपादान कारणका संस्कार ही अपने कार्यमें संक्रान्त (प्रविष्ट) होता है, गर्भस्थ सन्तानका उपादान कारण माता नहीं है, अतः उसका संस्कार सन्तानमें संक्रान्त नहीं होता है” ऐसा कहने पर भी उपर्युक्त दोषका निराकरण करना असंभव है, क्योंकि शरीरके हस्त, पाद आदि किसी अवयवके विनाश होनेपर अवशिष्ट अवयवों-द्वारा वही जिस शरीरान्तरकी उत्पत्ति मानी जाती है, उस शरीरान्तरका उपादान कारण वह अवयव नहीं है जो विनष्ट हो चुका है तो फिर उस विनष्ट अवयवके संस्कारका शरीरान्तरमें संक्रमण नहीं हो सकता और संक्रमण नहीं होनेसे उस विनष्ट अवयवके द्वारा पूर्व कालमें जो अनुभूत वस्तु है, उसका स्मरण होना असंभव हो जाता है ।

अब कोई हस्त (हाथ) कभी किसी वस्तुका अनुभव करता है और उस अनुभवसे उसमें एक प्रकारका संस्कार उत्पन्न होनेके पश्चात् वह हस्त विनष्ट हो जाता है तब भी उस अनुभूत वस्तुका स्मरण होता है यह सर्वमान्य है ।

“शरीरके प्रत्येक अवयवमें चैतन्य है” इस पक्षको माननेसे

हस्त विनष्ट हो जाने पर अनुभवकर्त्ता हस्त और तद्गत संस्कार कुछ भी नहीं रहनेके कारण पूर्वानुभूत वस्तुका स्मरण होना कथमपि संभव नहीं, क्योंकि संस्कारजन्य स्मरण होता है।

“शरीरके अवयवमे नहीं, किन्तु शरीरके परमाणुमें चैतन्य है” इस द्वितीय पक्षको मानने पर भी दोषोका निराकरण नहीं किया जा सकता है।

यद्यपि परमाणु स्थायीरूपसे रहता है और तद्गत संस्कार भी स्थायीरूपसे रह सकता है, किन्तु परमाणुमे महत्त्व गुण नहीं रहनेके कारण वह अतीन्द्रिय पदार्थ माना जाता है, अत एव परमाणुके रूप आदिका प्रत्यक्ष नहीं होता है। उस अतीन्द्रिय परमाणुमे चैतन्य माननेसे अर्थात् ज्ञान, सुख, दुःख आदि परमाणुके धर्म माननेसे ज्ञान, सुख, दुःख आदिका मानस प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है अर्थात् “मैं जानता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ” इत्यादि रूपसे जो ज्ञान, सुख, दुःख आदिका मानस प्रत्यक्ष होता है वह नहीं हो सकता है, क्योंकि ज्ञान, सुख, दुःख आदि धर्म परमाणुवृत्ति होने और परमाणुके अतीन्द्रिय (प्रत्यक्षके योग्य नहीं) होनेसे ज्ञान, सुख, दुःख आदि धर्मका प्रत्यक्ष होना संभव नहीं।

परमाणुको चेतन मानने पर भी पूर्वोक्त अनुभव-स्मरणका दोष रह जाता है, क्योंकि जो चेतनपरमाणु पूर्वकालमें किसी वस्तुका अनुभव कर चुका है, उस परमाणुका विश्लेषण (अलगाव) हो जानेसे तद्गत संस्कार भी उस परमाणुका किसी प्रकार सहायक नहीं हो सकता है, फिर भी पूर्वानुभूत वस्तुका स्मरण होना असंभव



हो जाता है। जिस हस्तारम्भक परमाणुने किसी वस्तुका अनुभव किया, उस परमाणुके विश्लिष्ट होकर कहीं अन्यत्र चले जानेसे उसकी अनुभूत वस्तुका कैसे स्मरण हो सकता है ? अतः शरीरके आरम्भक परमाणुमें चैतन्य स्वीकार करना यह पक्ष भी ठीक नहीं है।

(न्याय कुमुदाजलि सूत्रक १ का० १५ द्रष्टव्य)

उक्त प्रकारकी विचार-परम्परासे निश्चित होता है कि शरीरके आरम्भक प्रत्येक अवयवमें अथवा परमाणुसमूहमें चैतन्य स्वीकार करनेसे एक शरीरमें भी ज्ञाता या आत्माका बाहुल्य हो जाता है और एक शरीरमें आत्माका बाहुल्य स्वीकार करनेसे पूर्वोक्त दोष अनिवार्य हो जाते हैं, अतः उक्त दोनों प्रकारसे भी भूतचैतन्यवादकी रक्षा कथमपि नहीं की जा सकती है, इसलिये चार्वाकके देहात्मवादका प्रलाप दुःस्वप्नमात्र है।

“प्रवृत्ति और निवृत्ति शरीरमें ही दृष्ट होती है, अतः प्रवृत्तिसे इच्छाका और निवृत्तिसे द्वेषका भी शरीरमें ही अनुमान होता है और इच्छा-द्वेषके रहनेसे ज्ञानका भी शरीरमें ही अनुमान किया जाता है” यह कहना देहात्मवादीका तर्क शून्य है, क्योंकि प्रवृत्तिसे किसी प्रकारकी क्रिया और निवृत्तिसे क्रियाका अभाव समझा जाता है।

कुल्हाड़ी आदि अचेतन पदार्थमें भी किसी प्रकारकी क्रिया कभी देखी जाती है, क्योंकि कुल्हाड़ीके द्वारा कभी वृक्षका छेदन किया जाता है और जब नहीं किया जाता है तब क्रियाका अभाव भी देखा जाता है।

इस प्रकार कुल्हाड़ोमे प्रवृत्ति-निवृत्ति रहने पर भी इच्छा, द्वेष और ज्ञान नहीं देखे जाते हैं, अतः प्रवृत्ति-निवृत्तिसे इच्छा-द्वेषका अनुमान नहीं किया जा सकता है।

यदि यह कहा जाय कि प्रवृत्तिसे प्रवृत्तिविशेषका और निवृत्तिसे प्रवृत्ति-विशेषके अभावका मतलब है।

अल्पकालस्थायी कृमि, कीट आदिके शरीरके तथा दीर्घकाल-स्थायी देवता, मनुष्य आदि शरीरके अवयवोंका विलक्षण संयोग रहनेसे प्रवृत्ति विशेषका अनुमान होता है, अर्थात् शरीरके अवयवोंका जो व्यूह या विलक्षण संयोग देखा जाता है, वह अवयव-व्यूह या विलक्षण संयोग घट आदि अचेतन पदार्थोंमें नहीं देखा जाता है, अतः शरीरके आरम्भक परमाणुसमूहमें एक प्रवृत्तिविशेष अनुमित होता है।

• जब वह प्रवृत्तिविशेष शरीरके आरम्भक पार्थिव आदि परमाणुसमूहमें उत्पन्न होता है, तब वह परमाणुसमूह शरीरका उत्पादन करता है और वह जब उक्त पार्थिव आदि परमाणुसमूहमें उत्पन्न नहीं होता है तब पार्थिव आदि परमाणुसमूह शरीरका उत्पादन नहीं करता है।

इस प्रकार शरीरारम्भक परमाणुसमूहमें ही प्रवृत्ति-निवृत्तिकी सिद्धि होनेसे उसके कारण इच्छा-द्वेष भी उसीमें रहते हैं यह निर्धारित हो सकता है। इच्छा-द्वेषके रहनेसे चैतन्य भी उसीमें रहता है यह निश्चित है, क्योंकि चैतन्यके बिना इच्छा-द्वेष नहीं रह सकते हैं।

उक्त प्रकार प्रवृत्तिसे प्रवृत्तिविशेषका ग्रहण करने पर भी दोषोंका निराकरण नहीं हो सकता है, क्योंकि अवयवोंके विलक्षण संयोग होनेसे ही प्रवृत्तिविशेषकी व्यवस्था की जाती है।

घटके आरम्भक मृत्तिकारूप अवयवोंके विलक्षण संयोग होनेसे उसमें भी प्रवृत्तिविशेषकी कल्पना की जा सकती है, और बालुका (रेत) के अवयवोंके उस प्रकारके विलक्षण संयोग नहीं होनेसे प्रवृत्ति-विशेषके अभावरूप निवृत्तिकी कल्पना की जा सकती है, क्योंकि चूर्ण बालुका ( रेत रज ) में विलक्षण संयोगके अभाव रहनेके कारण वह किसी अन्य पदार्थका आरम्भक नहीं होता है। इस प्रकार आरम्भस्वरूप प्रवृत्तिविशेषके मृत्तिकामें और उसके अभावस्वरूप निवृत्तिके बालुमें रहनेपर भी न तो मृत्तिकामें किसी प्रकारकी इच्छा और बालुमें किसी प्रकारका द्वेष देखा जाता है, अतः प्रवृत्ति-निवृत्तिके द्वारा इच्छा-द्वेषका अनुमान करना युक्तिविरुद्ध है। इस प्रकार विवेचन करनेसे प्रवृत्ति-निवृत्तिके द्वारा शरीरको आत्मा कहना देहात्मवादीका सर्वथा निर्मूल है।

### चार्वाकआक्षेपनिराकरण

चार्वाकका सबसे जबरदस्त आक्षेप यह है कि यह शरीर ही चेतन है और वही आत्मा है क्योंकि “यद्वियस्मिन्सति भवत्यसति च न भव-  
तितत्तद्गर्भत्वेनाध्यवसीयते यथाग्निधर्मावोष्ण्यप्रकाशौ” । ‘शरीरभावात्’  
जिसके अस्तित्व रहने पर ही जो वस्तु मालूम पड़े और जिस-  
के अस्तित्व नहीं रहने पर वह मालूम न पड़े तो वह वस्तु उसीका  
धर्म होता है, यह निश्चित है, जैसे उष्णता और प्रकाश ये दोनों अग्नि

के धमे हैं, क्योंकि अग्निके अस्तित्वमें ही उक्त दोनों धर्म रहते हैं और अग्निके अभावमें उष्णता और प्रकाश कुछ भी नहीं रहता है, अतः एव उक्त दोनों धर्म अग्निके माने जाते हैं। शरीरके रहने पर ही आत्माका अस्तित्व देखा जाता है।

प्राण, चेष्टा स्मृतिशक्ति, ज्ञान आदि जो आत्मवादीके मतमें आत्माके धर्म कहे जाते हैं, वे भी देहके भीतर ही उपलब्ध होते हैं। देहके बाहर कहीं भी देखनेमें नहीं आते हैं, अतः वे देहके ही धमे हो सकते हैं, इससे यह सिद्ध हो जाता है कि यह देह ही आत्मा है, अतः एव 'स्थूलोऽहम्' 'गौरोऽहम्' में स्थूल हूं, मैं गौर हूं' इस प्रकारका लौकिक व्यवहार देखनेमें आता है। 'मैं' शब्दसे आत्माका बोध होता है, और उसीका विशेषण 'स्थूल' शब्द है।

जो जिसका विशेषण रहता है वह उससे अभिन्न रहता है। 'अहम्' और 'स्थूलः' में जब अभेद है तब यह सिद्ध हो जाता है कि देह ही आत्मा है, क्योंकि मोटा होना देहका ही धमे है यह प्रत्यक्षरूपसे देखनेमें आता है।

आत्मवादीका यह कहना असंगत है कि देहके भीतर आत्मा रहता है और वह देहसे भिन्न वस्तु है, क्योंकि 'कुण्डमे दधि (दही) हैं, इस कथनमें जिस प्रकार दहीका आश्रय कुण्ड (मिट्टीका एक प्रकारका बर्तन) होता है और दही उस कुण्डका आश्रित होता है, इस तरह यदि देहमें आत्मा रहता तो देहसे भिन्न आत्मा प्रमाणित होता, किन्तु यहां तो 'स्थूलोऽहम्' इस प्रकारका कथन विद्वान् लोगोंमें भी हो रहा है और उस कथनसे देहका आत्मासे

अभेद ही प्रतीत होता है। “कुण्डे दधि” इस तरह ‘स्थूलेऽहम्’ ऐसी प्रतीति कहीं नहीं होती है।

और “आत्माके ही ज्ञान, चेष्टा आदि धर्म हैं किन्तु उसका आश्रय जो देह है, उस देहके साथ आत्माका अभेदरूपसे ही लोगोंमें ‘अहं पर्यामि’ इस प्रकारका व्यवहार दृष्ट होता है” यह संगत नहीं है, क्योंकि आश्रितकं धर्मके साथ यदि आश्रयका अभेदरूपसे व्यवहार हो तो “सितं मधुरं कुण्डम्” ऐसा भी व्यवहार होना चाहिये। स्वैतरूप और माधुर्य ये दोनों धर्म दहीके हैं और दधिके साथ अभिन्नरूपसे रहते हैं, अत एव ‘सितं मधुरं दधि’ ऐसा व्यवहार होता है। यदि दधिके धर्मके साथ दधिके आश्रयस्वरूप कुण्डका अभेदरूपसे व्यवहार होता तो ‘सितं मधुरं कुण्डम्’ ऐसी प्रतीति होती किन्तु उक्त प्रतीति कभी नहीं होती है, इसलिये देहसे कोई अलग आत्मा नहीं है। अप्रत्यक्ष जो आत्मा है, अनुमान आदिके द्वारा उसका निर्णय करना असंभव है। जैसा कहा गया है—

देश कालादिरूपाणां भेदाद्भिन्नासु शक्तिषु ।

भावानामनुमानेन प्रसिद्धिरतिदुर्लभा ॥

भाव पदार्थोंकी अर्थान् अग्नि आदिकी अनुमानके द्वारा यानी धूम आदि लिङ्गके द्वारा सिद्धि अत्यन्त दुष्कर है, क्योंकि देश काल, अवस्था आदि स्वरूपके विभेद हो जानेसे वस्तुओंकी शक्ति विभिन्न हो जाती है। सारांश यह कि जिस प्रदेशमें धूम-अग्निकी व्याप्तिका निश्चय होता है, उस प्रदेशमें अग्निको धूम-उत्पादन करनेकी शक्ति थी, किन्तु जिस प्रदेशमें अग्निका अनुमान किया

जाता है उस प्रदेशमें अग्निकी वह शक्ति नहीं भी रह सकती है और वह दश, कालके भेदसे धूम-उत्पादक शक्ति नहीं रहनेसे धूमके साथ अग्निका नियमित साहचर्य भी नहीं कहा जा सकता है, अर्थात् व्याप्तिज्ञान नहीं हो सकता है। व्याप्तिज्ञान नहीं होनेसे अनुमानकी तो कथा करना ही व्यर्थ है।

शब्द प्रमाणके द्वारा भी आत्माकी सिद्धि नहीं हो सकती है, क्योंकि जहां धूम-अग्निका साहचर्य पाकगृह आदि अनेक प्रदेशोंमें प्रत्यक्षरूपसे दृष्ट है, उस प्रकारके लिङ्गके रहते भी अनुमानकी जद्य यह दशा होती है तब उससे दुर्बल जो शब्द प्रमाण है उसकी तो कथा ही क्या, 'क्योंकि 'अगुल्यग्रे हस्तियूथ' अर्थात् अगुलीके अप्रभागमें हाथियोंका सघ है, इस प्रकारके भी शब्द हो सकते हैं, जो प्रत्यक्षके सवधा विरुद्ध है।

अर्थापत्ति प्रमाणके द्वारा भी आत्माका निणय करना असम्भव है, क्योंकि उसकी शक्ति अत्यन्त परोक्ष वस्तुको जनाती है, अतः वह भी प्रत्यक्षव्याप्तिसे रहित है।

उपमान प्रमाणके द्वारा भी आत्माकी सिद्धि नहीं हो सकती है, क्योंकि 'गो सदृशो गवयः' गोक्री सदृश गवय पशु होता है यह आप्तजनोके द्वारा सुन कर वनमें उस प्रकारके पशुको देख कर लोग ऐसी धारणा करते हैं कि इस पशुके सदृश गाय है तब 'गो सदृशो गवयः' इस वचनका स्मरण करते हैं, तब यह निश्चय होता है कि यह पशु गवय है।

इस विषयमें चार्वाकका कथन है कि उक्त प्रकारका सादृश्य,

जिससे वस्तुका निर्णय होता है, सर्वांशमें रहता है ? अथवा किसी एक दशका सादृश्य अपभ्रित है ? सर्वसादृश्य रहनेसे यानी सर्वात्मना यदि सादृश्य कहा जाय तब तो वह एक ही पदार्थ हो सकता है। उपमान और उपमेयका विभेद नहीं हो सकता है, ऐसा कहनेसे तो गोक सादृश्य गां जातिमें रह सकता है, गवय आदिम नहीं रह सकता है, क्योंकि सर्व-अशत गोक सादृश्य, गो जातिसे विभिन्न गवय आदि जातिमें रुते रह सकता है।

यदि किसी एक दशका सादृश्य अपभ्रित हो ता सरसे सरका सादृश्य हो सकता है, क्योंकि खाना, पीना आदि किसी धमस अथवा हस्त, पाद आदि कुछ अवयवसे सादृश्य सरका सरसे हो सकता है, तब तो उपमेयसे बाहर भी सादृश्य रहनेसे अतिव्याप्ति नामका दोष हो जाता है। इस प्रकार प्रत्यक्षके द्वारा भी दहस भिन्न आत्माकी सिद्धि नहीं हो सकती है, क्योंकि प्रत्यक्षरूपस घट-पट आदि पदार्थकी तरह आत्मा विरवाई नहीं देता है। अनुमानक द्वारा भी आत्माको प्रमाणित करना दुष्कर है, क्योंकि व्याप्तिज्ञानका निर्णय करना असंभव है। शब्द प्रमाणके द्वारा भी आत्माको साधित नहीं कर सक्त, क्योंकि शब्दकें द्वारा उस अर्थका भी प्रतिपादन होता है जो असत्य है, असबद्ध है। आत्माको सिद्ध करनेके लिय अर्थापत्तिप्रमाण भी उपयुक्त नहीं है, क्योंकि उसकी शक्ति अत्यन्त परोक्ष वस्तुओंमें है। उपमान प्रमाणने द्वारा भी आत्माका निर्णय करना असंभव है, क्योंकि वह सर्वसादृश्यमें लागू नहीं हो सकता और एकदेशसादृश्यमें भी लागू नहीं हो सकता है।

चेष्टा शरीरका धम है, क्योंकि इष्ट वस्तुकी प्राप्ति और अनिष्ट वस्तुकी निवृत्तिके लिये जो व्यापार किया जाता है, वही चेष्टा है और वह व्यापारविशेष तो शरीरमें ही दृष्ट होता है। प्राण भी शरीरके ही धम हैं, क्योंकि श्वास-प्रश्वासरूप प्राण शरीरमें ही दृष्ट होते हैं, उक्त दोनों धम बाह्यरूपसे दृष्ट होते हैं।

यद्यपि इच्छा, प्रयत्न आदि आन्तर धम हैं, तथापि शरीरके अनिरिक्त कोई आश्रय उनका उपलब्ध (ज्ञात) नहीं होता है, और शरीरके रहने पर ही वे उपलब्ध होते हैं, इसलिये शरीरका आभ्यन्तर प्रदेश उनका आश्रय हो सकता है। ऐसा नहीं माननेसे दृष्टहान-अदृष्टकल्पना अर्थात् प्रत्यक्ष वस्तुका त्याग और अप्रत्यक्ष (परोक्ष) वस्तुकी कल्पना हो जाती है।

सारांश यह कि शरीरके अतिरिक्त किसी आत्मा नामकी 'अप्रत्यक्ष वस्तुकी कल्पना करनेमें कुछ भी प्रमाण नहीं रहनेके कारण शरीरके ही आभ्यन्तर प्रदेश यानी भीतरी प्रदेशमें इच्छा, ज्ञान, प्रयत्न आदि रहते हैं, ऐसी ही कल्पना करना संगत है इसलिये यह शरीर ही इच्छादि गुणोंसे युक्त आत्मा है।

उक्त प्रकारका जो चार्वाकका आक्षेप है, वह सर्वथा युक्ति-विरुद्ध है, क्योंकि प्रत्यक्षसे भिन्न प्रमाणको नहीं माननेवाला चार्वाक किस प्रकार अनुमान आदि की अप्रामाणिकता सिद्ध कर सकता है? प्रत्यक्ष प्रमाणके आधारपर अथवा अनुमान आदि प्रमाणोंके आधारपर, प्रत्यक्षभिन्न प्रमाणोंको यानी अनुमान आदि प्रमाणोंको अमान्य ठहराता है ?



प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाणमें तो वस्तुओंके स्वरूपमात्रका ज्ञान करा देनेकी शक्ति है, उसके द्वारा अनुमान आदि की अप्रामाणिकताका कैसे निश्चय हो सकता है।

जिस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा इन्द्रियायसन्निकर्षसे यानी इन्द्रिय-विषयका परस्पर संबन्ध होनेसे धूमका ज्ञान हो जाता है, उस प्रकार इन्द्रिय-विषयका परस्पर सन्न्य होनेसे अनुमान आदि की अप्रामाणिकताका ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा असंभव है, किन्तु देश, काल, अवस्थाके विभेद होनेसे वस्तुकी सामर्थ्यका भी विभेद हो जाता है, इसलिये धूम-अग्निका जो व्याप्तिज्ञान महानस (पाकगृह) आदि प्रदेशोंमें रहता है, वह देश, काल, अवस्थाके भेद होनेसे दूसरे प्रदेशमें नहीं भी रह सकता है, इस प्रकार व्यभिचारका सन्देह करके अर्थात् धूमके साथ नियमत अग्निका अस्तित्व नहीं भी रह सकता है, ऐसा सन्देह होनेसे ही अनुमान आदि की अप्रामाणिकताका ज्ञान किया जाता है, यह इतना बड़ा प्रत्यक्षका व्यापार असंभव है, क्योंकि यह लिङ्ग (साधन) है, यह साध्य है, साधनका साध्यसे यह व्यभिचार है, यह अनुमान आदिकी अप्रामाणिकता है इत्यादि परिच्छेद (अलग अलग स्थापन) करना यह प्रत्यक्षका व्यापार नहीं हो सकता है। अतः प्रत्यक्षके द्वारा अनुमान आदि की अप्रामाणिकता सिद्ध नहीं है।

जिस प्रकार प्रत्यक्षके द्वारा अनुमान आदिकी अप्रामाणिकता सिद्ध नहीं हो सकती है, उसी प्रकार अनुमान आदिके

द्वारा भी अनुमान आदिकी अप्रामाणिकता सिद्ध नहीं हो सकती है। अनुमान आदिको अप्रामाणिक सिद्ध करनेके लिये अनुमान आदिका सहारालेना 'वदतो व्याघातः' दोष हो जाता है। इसलिये इच्छा नहीं रहने पर भी चार्वाकको अनुमान आदि प्रमाण अवश्यमेव मान्य हो जाता है।

चार्वाकके मतमें यह भी दोष हो जाना है कि जिसको अनुमान आदिकी प्रामाणिकतामें सन्देह रहता है, उसका ही सन्देह निराकरणकरना बुद्धिमानोंका कार्य है। स्थूलता आदिका जिस प्रकार प्रत्यक्षरूपसे ज्ञान होता है, उस प्रकार प्रत्यक्षरूपसे किसीका सन्देह ज्ञात नहीं हो सकता है, किन्तु वचन तथा चेष्टा आदि लिङ्गोंके द्वारा ही सन्देहका अनुमान किया जा सकता है। जब अनुमान प्रमाण ही चार्वाकको मान्य नहीं है, तब किसीके सन्देह विना जाने ही किस प्रकार उसके पास अनुमान आदिकी अप्रामाणिकता सिद्ध करनेके लिये चार्वाक अपने शास्त्रों और युक्तियोंका उपयोग कर सकता है। इस प्रकार चार्वाककी लोगोंमें कथाप्रवृत्ति भी असंभव है, क्योंकि किसीके मनोभाव न जान कर कोई भी चार्वाकमतानुयायी आलाप-प्रलाप और समाधान नहीं कर सकता है, क्योंकि मनोभावका प्रत्यक्ष नहीं होता है, वह तो अनुमेय होता है।

पशुकी भी अपने अनुकूल वस्तुमें प्रवृत्ति और प्रतिकूल वस्तुसे निवृत्ति देखी जाती है, क्योंकि क्रोध और हरी घास जहां होती है, उस प्रदेशमें उसकी प्रवृत्ति देखी जाती है और कण्टकाकीर्ण भूमिका

परित्याग कर देता है। नास्तिक तो पशुसे भी बढ कर पशु है, जो अपने इष्ट अनिष्टके साधनको भी नहीं जानता है, क्योंकि इष्ट-अनिष्टके साधनका जो निणय होता है, वह अनुमानके द्वारा होता है। ‘अयमोदन क्षुभिवत्तक ओदनत्वान् प्राग मुत्तौदनवत्’ यह भात भूखको शान्त करता है, भात होनेके कारण, पहलेके स्वाये भातकी तरह, इस प्रकारके अनुमानन द्वारा भातमे इष्ट साधनताका ज्ञान होता है, तब लोगोंको भोजनमे प्रवृत्ति होती है। उसी प्रकार प्रतिकूल वस्तुमें अनिष्ट साधनताका ज्ञान अनुमानके द्वारा होता है, तब उससे निवृत्ति होती है।

चार्वाक दूसरको समझानेके लिय शब्दका उच्चारण भी नहीं कर सकता है, क्योंकि शब्दका जो अर्थ है वह प्रत्यक्ष नहीं है, इसलिये चार्वाकका जन्मान्तर न हो, किन्तु इसी जन्ममे मूकत्व (गूगापन) और प्रवृत्ति निवृत्तिका परित्यागरूप महानरक हो जाता है। यही वह बोल-चाल तो इसलिये नहीं कर सकता है कि बोल-चालमे, कुछ न कुछ शब्द ही कहे जाते हैं और शब्दन अर्थका तो प्रत्यक्ष नहीं होता है, तब शब्दन अर्थ उसके मतमे मान्य नहीं हो सकते हैं और अर्थ मान्य नहीं होनेसे शब्दका प्रयोग करना ही व्यर्थ है। चार्वाकने लिय सदैव मौन धारण करना ही अपने सिद्धान्तका मानना है।

अनुकूल कार्यमे प्रवृत्ति और प्रतिकूलसे निवृत्ति भी चार्वाककी नहीं हो सकती है, क्योंकि अनुकूलता और प्रतिकूलताका ज्ञान अनुमानन द्वारा होता है और अनुमान तो चार्वाकको मान्य नहीं

है, इस प्रकार मूगा और निश्चेष्ट होकर चार्वाकको बैठ रहना पड़ेगा। इससे बढ़कर और नरक क्या होगा।

इस प्रकार चार्वाकको अपनी प्रतिज्ञाका व्याघात, कथा प्रवृत्ति का व्याघात और लोकयात्रा का विरोध हो जाता है, अतः एव शब्द प्रमाण और अनुमान प्रमाण चार्वाकको भी अवश्यमेव मान्य हो जाता है।

सात्पर्य यह कि कहीं धूम उत्पादन की शक्ति का अभाव भी अग्नि में हो जा सकता है, अतः धूम देख कर अग्नि का अनुमान करना ठीक नहीं, यह कहना भी चार्वाक का युक्तिरहित है, क्योंकि प्रतप्त लोह आदि में अग्नि के रहने पर भी धूम का अस्तित्व नहीं रहता है, किन्तु जहाँ धूम रहता है, वहाँ तो अग्नि अवश्यमेव रहती है, क्योंकि अग्नि से भिन्न पदार्थ से आज तक धूम की उत्पत्ति हुए नहीं है, अतः यह तर्कसिद्ध है कि जहाँ धूम होगा, वहाँ अग्नि अवश्य है, यदि अग्नि न हो तो धूम की प्रतीति भी असम्भव है, अतः धूम से अग्नि का अनुमान लेता है।

अर्थापत्ति प्रमाण भी मान्य है। यद्यपि अर्थापत्ति में व्याप्तिज्ञान नहीं होता है, क्योंकि उसका विषय अत्यन्त परोक्ष रहता है, तथापि अन्यथा उसके बिना अनुपपद्यमान (नहीं होने वाला) स्फोट आदि कायरूप जो अर्थ है, उसीसे शक्ति आदि विषय की अर्थापत्ति हो जाता है। सारांश यह कि जिसके बिना जिस काय का सम्पादन नहीं हो सकता है, उस काय से ही उसकी कल्पना करनी पड़ती है, अतः अर्थापत्ति प्रमाण मान्य है। उपमान प्रमाण चार्वाक को भी मान्य हो जाता है, क्योंकि उपमान की सामग्री में सर्वात्मना सादृश्यज्ञान अभिलापित नहीं है

और न तो किञ्चिन्मात्र सादृश्यज्ञान है अर्थात् उपमान प्रमाणमें तर्वांशके सादृश्यकी जरूरत नहीं है और किसी एकदेशका सादृश्य भी अभिलपित नहीं है, किन्तु अधिकांशका सादृश्य अभिलपित है, वह सादृश्य गो और गवयमें रहता है, इसलिये चार्वाकका अतिज्याप्ति दोष कथमपि नहीं हो सकता है।

इस प्रकार चार्वाकको अनुमान प्रमाण भी मान्य है, शब्द प्रमाण भी मान्य है और अर्थापत्ति तथा उपमान सब प्रमाण मान्य हैं, किन्तु देहसे भिन्न आत्मा है, यह प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा ही ज्ञान होता है। इसमें तो प्रमाणान्तरकी आवश्यकता नहीं है, क्योंकि जो सबके लिये प्रत्यक्ष (अहम्) प्रतीति होती है, वही शरीरसे अतिरिक्त आत्माका ज्ञान कराती है, क्योंकि योगन्याय-दृशमें यानी योगके द्वारा जब कोई पुरुष व्याघ्र बन जाता है, उस समय उस पुरुषको  
 • १ पुरुष हूँ, ऐसा ही निश्चय रहता है। उस समय योगके प्रभावसे व्याघ्र शरीर बनने पर भी मैं व्याघ्र हूँ, ऐसा निश्चय नहीं होता है।

जिस समय किसी व्यक्तिके शरीरमें कोई भूत या पिशाच प्रविष्ट हो जाता है, उस समय जो कुछ भी उस व्यक्तिको तकलीफ दी जाती है, वह उसे मालूम नहीं पड़ती है। उस समयकी तकलीफका अनुभव भूत-पिशाचको होता है।

यद्यपि उस समय भी उस व्यक्तिका शरीर है और उसीके शरीरमें तकलीफ दी जाती है, किन्तु दूसरी प्रबल आत्माका प्रवेश होनेसे उस समय उस व्यक्तिके शरीरका अभिमान उसकी

आत्माको नहीं रहता है। जो प्रबल भूत-आत्मा प्रविष्ट होता है, उसको ही उस शरीरमें अभिमान हो जाता है, अतः उस समयके कष्टका अनुभव भी उसी भूत-आत्माको होता है।

इस प्रकारकी प्रत्यक्ष प्रतीतिसे ही यह प्रमाणित हो जाता है, कि इस देहसे अतिरिक्त आत्मा है।

स्वप्नके समय कभी २ ऐसा ज्ञान होने लग जाता है कि वही मैं मनुष्य देवता बन गया, इस प्रकार दूसरे शरीर धारण करनेका अभिमान होने पर भी उसी मनुष्य शरीरवर्त्ती आत्माकी प्रत्यभिज्ञा (दूसरे शरीरमें भी अभिमान) होती रहती है, इससे ज्ञात होता है कि शरीरसे भिन्न आत्मा है।

जिसका धर्म ज्ञान है, वह आत्मा है। देहका धर्म ज्ञान नहीं है, क्योंकि देहके रहने पर भी मृत अवस्थामें (मरने पर) ज्ञान नहीं रहता है, अतः देह आत्मा नहीं है।

यद्यपि संयोग आदि कितने ऐसे भी धर्म देखे जाते हैं, जो अपने धर्मों (आश्रय) के साथ सदैव नहीं भी रहते देखे जाते हैं, कभी रहते हैं, कभी नहीं भी रहते हैं। उन्हें अयावद्देहभावी या अनित्य कह सकते हैं, तथापि चैतन्यको देहके गुण माननेसे विशेष गुण ही मानना पड़ता है। संख्या, परिमाण संयोग आदिकी तरह सामान्य गुण नहीं कहा जा सकता है।

भूत पदार्थ (द्रव्य) के जो विशेष गुण होते हैं, वे तब तक रहते ही हैं, जब तक उनके आश्रयस्वरूप भूत पदार्थ रहते हैं। जैसे किसी घट-पट आदि भूत पदार्थके अस्तित्व काल पर्यन्त

## ३. तृतीय रत्न

उनके रूप आदि विशेष गुण रहते हैं। ऐसा कहीं नहीं देखा जाता है कि भूत पदार्थ है और वह रूप आदिसे रहित है, अतः भूत पदार्थके विशेष गुण जो रूप आदि हैं, उनसे वैधर्म्य बानी विभिन्न स्वभावके होनेके कारण ज्ञान या चैतन्य शरीरका गुण नहीं कहा जा सकता है। इसी प्रकार इच्छा, प्रयत्न आदि भी शरीरके विशेष गुण नहीं हो सकते हैं, क्योंकि मृतावस्थामे शरीरके रहत हुए भी वे नहीं रहत हैं। इसलिये जिस आश्रयक सहाय इतने धर्म दिग्गई बते हैं, वह वेहसे अतिरिक्त आत्मा है।

### सामान्य गुण

जो गुण पृथिवी आदि भूत पदार्थ और आत्मा आदि अभूत पदार्थ दोनोंमे समानरूपसे रहता है, वह सामान्य गुण कहा जाता है। जैसे—संख्या, परिमाण, सबोग आदि सामान्य गुण हैं।

### विशेष गुण

जो गुण भूत पदार्थ और अभूत पदार्थ प्रत्येकमे विभिन्नरूपसे भिन्न भिन्न रहता है वह विशेष गुण कहा जाता है। जैसे—पृथिवी व गन्ध, रूप, रस आदि विशेष गुण हैं, जलके रस, रूप स्पर्श अदि विशेष गुण हैं और तेजस रूप आदि, आकाशके शब्द विशेष गुण हैं और आत्माके इच्छा, प्रयत्न आदि विशेष गुण हैं।

वहका कारण अदृष्ट (धर्म-अधर्मरूप) होता है। उस अदृष्टको भी यदि वहगुण ही माना जाय तो अदृष्ट विशेष गुण ही हो सकता है। भूत पदार्थका विशेष गुण होनेके कारण जब तक आश्रय है, तब तक उसका अस्तित्व आवश्यक हो जाता है, इस प्रकार

मृतावस्थामें भी उस देहके आरम्भक अदृष्टके रहनेसे प्राण आदिका अभाव नहीं होना चाहिये ।

‘देहविशेषगुणाः स्वपरप्रत्यक्षा विशेषगुणत्वात् यथा रूपादयः’

देहके जो विशेष गुण होते हैं, वे अपने और दूसरोंसे प्रत्यक्ष किये जाते हैं, विशेष गुण होनेके कारण, जैसे रूप आदि विशेष गुणका प्रत्यक्ष अपनेसे भी हो सकता है और दूसरोंसे भी होता है, और इच्छा आदिका प्रत्यक्ष तो केवल अपनेसे ही होता है, क्योंकि दूसरोंकी इच्छाका दूसरोंको प्रत्यक्ष होना असंभव है, अतः इच्छा आदि देहके विशेष गुण नहीं हो सकते हैं, इससे भी यह प्रमाणित हो जाता है कि इच्छा आदिका आश्रय देहसे कोई भिन्न है ।

“यह सारा जगत् चार भूतोंका ही परिणाम है, भूतोंसे भिन्न कुछ भी अर्थान्तर नहीं है” चार्वाकका इस प्रकारका कथन युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि भूत-भौतिकका यानी चार भूतोंकी और उसके परिणाम-स्वरूप सारे जगत् की जो उपलब्धि है, वही चैतन्य है, ऐसा कहनेसे तो भूत-भौतिकका चैतन्य धमे नहीं हो सकता है, क्योंकि जब सारा ही भूत-भौतिक जगत् विषय कहा जाता है, तब विषयके धमेस्वरूप चैतन्यका भूत-भौतिक यह सारा जगत् कैसे विषय हो सकता है ? क्योंकि अपनी आत्मामें व्यापार नहीं किया जाता है यह नियम है ।

‘अग्निरुष्णः सन् स्वात्मानं न दहति’, अग्नि उष्ण होनेसे भी अपनी आत्माको नहीं जलाती है । ‘नहि नटः शिश्रितः सन् स्वस्कन्धमविरोक्ष्यति’, नट शिश्रित होनेसे भी अपने कन्धे पर नहीं चढ़ेगा, इत्यादि विचारसे धर्मके द्वारा धर्मोंका प्रकाश होना असंभव है ।



जिस प्रकार रूप आदिके द्वारा अपने रूपका या दूसरोंके रूपका प्रकाश (ज्ञान) नहीं होता है, क्योंकि जो विषय (प्रकाश्य) होता है, वह विषयी (प्रकाशक) नहीं हो सकता है। एक पदार्थ एक ही क्रियाका कर्ता और कर्म नहीं हो सकता है। बाह्य और आन्तर जितने भूत और भौतिक पदार्थ हैं, वे सब चैतन्यसे ही प्रकाश्य होते हैं। जिस प्रकार भूत-भौतिक समस्त जगत्का प्रकाशक चैतन्यका अस्तित्व माना जाता है, उसी प्रकार भूत-भौतिक समस्त जगत्से चैतन्यका व्यतिरेक (विभेद) है, यह भी मानना पड़ता है

शरीरके अस्तित्व रहने पर ही किसीकी उपलब्धि (ज्ञान) होती है और शरीरके अस्तित्व नहीं रहने पर किसीकी भी उपलब्धि नहीं हो सकती है, इससे यह नहीं कहा जा सकता है कि उपलब्धि (ज्ञान) शरीरका धर्म है, क्योंकि प्रदीप आदि उपकरणके रहने पर ही घंट आदिकी उपलब्धि होती है और प्रदीप आदि सामग्रीके नहीं रहने पर उपलब्धि नहीं होती है, इससे उपलब्धि प्रदीप आदिका धर्म है, ऐसा नहीं कहा जाता है। उपलब्धिके लिये जिस प्रकार प्रदीप आदि उपकरण हैं, उसी प्रकार शरीर भी उपलब्धिका उपकरण मात्र है। उपकरण मात्र होनेसे शरीर उसका (उपलब्धिका) धर्मों और वह (उपलब्धि) शरीरका धर्म नहीं हो सकती है।

देहके व्यापारसे उपलब्धि होती है इसलिये देह धर्मों है, यह चार्वाकका कहना कथमपि संगत नहीं है, क्योंकि इस देहके निरचेष्ट

होने पर तथा स्वप्न समयमें देहके व्यापार नहीं रहने पर भी अनेक प्रकारकी उपलब्धि देखी जाती है, इससे भी यही प्रमाणित होता है, कि देहसे भिन्न आत्मा है।

“इस शरीरका स्वभाव ही ऐसा है, जिससे अलग अलग शरीरमें अलग अलग सुख और दुःख होते रहते हैं” यह कहना भी चार्वाकका युक्तिरहित है, क्योंकि कारणकी समानता रहने पर स्वभाव भी समान ही रहता है। जब कारणमें कुछ सारतम्य (वैषम्य) होता है तभी स्वभावमें तारतम्य (न्यूनाधिक्य) होता है। जैसे तेलबे रहनेसे सार दीपोंका प्रकाशकरना स्वभाव रहता ही है। बीजोंकी समानता रहने पर अशुर होता ही है। जब बीजोंमें वैषम्य होता है, तब अशुर उत्पन्न करना यह स्वभाव उसका नहीं रहता है। इसलिये सुख-दुःख आदिकी विचित्रताका कारण स्वभाव नहीं कहा जा सकता है।

जिस माता-पिताके रज-वीर्यके समेलनसे एक बार सन्तान उत्पन्न होती है, उसी माता-पिताके समिलित रज-वीर्यसे दूसरी बार सन्तान उत्पन्न नहीं भी होती है, यदि समिलित रज-वीर्यका सन्तान उत्पन्न करनेका स्वभाव ही होता तो प्रत्यक्षमें कुछ भी प्रतिबन्धक नहीं दीखने पर दूसरी बार भी वह स्वभाव क्यों नहीं सफल होता है ? क्योंकि जब तक वस्तु रहती है, तब तक उसका स्वभाव रहता ही है। अतः सुख-दुःखादि विचित्रताके होनेसे देहसे भिन्न आत्मा है।

**चार्वाकके पुम्पार्थका खण्डन**

“श्लोकें आलिङ्गन करने, मिष्टान्न भोजन करने और भी

कर्म या अदृष्टको सुख-दुःखके हेतु माननेसे ही कारणस्वरूप कर्म या अदृष्टकी तीव्रता अथवा मन्दताप्रयुक्त सुख-दुःखकी तीव्रता अथवा मन्दता दृष्ट होती है। कर्म या अदृष्टके उत्कर्ष, अपकर्ष, नानारूपता, एकरूपताप्रयुक्त ही सुख-दुःखके पूर्वोक्त अनेक भेद सिद्ध होते हैं। सुख-दुःखसंबन्धको कर्मजन्य या अदृष्टजन्य नहीं माननेसे पूर्वोक्तरूपसे सुख-दुःखके विभेद नहीं हो सकते हैं।

साराश यह कि दृष्ट यानी प्रत्यक्षसिद्ध जो सुख-दुःखके विभेद हैं, वे युक्तिरहित हो जाते हैं, अतः प्रत्यक्षविरोध बोध कहा जाता है।

अनुमानविरोध—मनुष्यको सुख-दुःखकी विचित्रताका जो अनुभव होता है, उसका कारण आत्माका प्रयत्न विशेष है।

जो सुखार्थी मनुष्य सुखकारक वस्तुके लिये प्रयत्न करता है, उसको सुख मिलता है और जो व्यक्ति उसके लिये प्रयत्नशील नहीं देखा जाता, उसे सुख नहीं मिलता है, वैसे ही जो दुःखपरिहारार्थी व्यक्ति दुःखकारक वस्तुका त्याग करनेके लिये प्रयत्नशील है, उसका ही दुःखपरिहार (दुःखकी निवृत्ति) होता है और जो तदर्थ प्रयत्न नहीं करता है, उसका दुःख नहीं हटता है।

यह भी अवश्य मान्य हो जाता है कि अनेक जगह आत्माके प्रयत्न विशेषके बिना ही एकाएक सुखकी सामग्री उपस्थित हो जानेसे सुख उत्पन्न हो जाता है और अचानक दुःख निवृत्तिकारण उपस्थित हो जानेसे दुःखकी निवृत्ति हो जाती है, इसका दृष्टान्त प्रत्येक विचारवान् व्यक्तिके जीवनकालमें उपस्थित होता रहता है।

उस प्रकारके नियम देखनेसे भी उक्त स्थलमें यही निश्चय किया जाता है कि आत्माके सुख-दुःखका कारण कोई गुणान्तर ही है, यानी प्रयत्नके सिवा आत्मामें अन्य गुण रहनेके कारण ही विचित्र सुख-दुःखका अनुभव होता है, क्योंकि सुख-दुःखकी व्यवस्था या नियम जब आत्माके प्रयत्नकी व्यवस्थापर निर्भर है यह अन्य जगह निश्चित हो चुका है तब उक्त दृष्टान्तमें बिना प्रयत्नके ही, जो आत्माके सुख-दुःखकी व्यवस्था उपलब्ध होती है, वह आत्माके गुणान्तरकी व्यवस्थाप्रयुक्त यानी आत्माके प्रयत्नसे भिन्न अन्य गुणकी व्यवस्थापर ही निर्भर है, यह अनुमान प्रमाणद्वारा सिद्ध होता है।

सारांश यह कि आत्माके गुणविशेषजन्य ही सुख-दुःख और दुःख-निवृत्ति ये सब उपलब्ध होते हैं यह सर्वसम्मत है।

यद्यपि सर्वत्र अदृष्ट ही : सुख आदिका व्यवस्थापक है, किन्तु प्रत्यक्ष नहीं रहनेके कारण जो अदृष्टको नहीं मानते हैं, केवल आत्माके प्रयत्न गुणको ही सुख आदिका व्यवस्थापक मानते हैं, उन्हें भी अनेक जगह आत्माके प्रयत्नके बिना ही सुख आदिकी

उपलब्धि दीखनेसे यह माननेके लिये बाध्य होना पड़ता है कि आत्माके प्रयत्नके सिवा गुणान्तरप्रयुक्त यानी किसी अन्य गुणके प्रयुक्त सुख आदिकी व्यवस्था होती है।

गुणान्तर या अन्य गुण अदृष्ट ही है। उसका प्रत्यक्ष नहीं होनेसे उसका नाम 'अदृष्ट' है। उसके फलभोगका निर्धारित समय नहीं रहनेसे वह अव्यवस्थित रहता है।

बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा प्रभृति आत्मगुणका मानस प्रत्यक्ष होता है और उनका तृतीय क्षणमे विनाश भी हो जाता है, किन्तु यह अदृष्टरूप आत्मगुण अतीन्द्रिय है, यानी उसका मानस प्रत्यक्ष भी नहीं होता है और वह अपने फलभोगपर्यन्त स्थायी रहता है।

किस समय किस अदृष्टका फलभोग होगा, इसका कुछ भी निश्चय नहीं रहता है। कर्म फलके प्रदाता ईश्वरके विना उसके फलभोगके समयको कोई नहीं जानता है, ईश्वरके अनुग्रहसे ही कोई जान सकता है।

नैयायिकशिरोमणि, 'उद्योतकर' ने धर्म-अधर्म नामका कमे उत्पन्न हो कर उसी समय फलप्रदान क्यों नहीं करता है" इस प्रकारके पूर्ण पक्ष करके समाधान किया है कि कर्मफलके भोगका कालनियम नहीं है। किसी जगह 'धर्म-अधर्म' कर्म उत्पन्न हो कर शीघ्र ही फल प्रदान करते हैं और किसी जगह अन्य कर्मके फल प्रतिवन्धक हो जानेसे बहुत देरीसे फल मिलता है।

किसी जगह उस कर्मके सहकारी धर्म वा अधर्मरूप अन्य

कारणके नहीं रहनेसे उस समय उस कर्मका फल नहीं मिलता है अथवा उक्त कर्मके सहकारी अन्य कर्मके ही प्रतिबन्धक रहनेसे उक्त कर्मका फल नहीं मिलता है।

‘उद्योतकर’ ने इस प्रकार अनेक सार तत्त्वकी गवेषणा करके कहा है कि “दुर्विज्ञेयान्च कर्मगति, सा न शक्या मनुष्यधर्मणा-  
प्यवधारयितुम्” अर्थात् कर्मकी गति कठिनतासे जानी जाती है, मनुष्य उसका निर्धारण नहीं कर सकता है।

सारांश यह है कि अदृष्टसे सुख-दुःख उत्पन्न होते हैं। कोई सुखी और कोई दुःखी है, इस प्रकारकी विभिन्न व्यवस्था भी अदृष्टकी व्यवस्थापर ही निर्भर है यह पूर्वोक्त अनुमान प्रमाणसे सिद्ध हो चुका है, अतः जीवके सुख-दुःख संबन्धको जो अदृष्ट-जन्य नहीं मानते हैं, उनका मत अनुमान प्रमाणसे भी विरुद्ध होता है।

आगमविरोध—विहित कर्मोंके अनुष्ठान करने और निषिद्ध कर्मोंके त्याग करनेके जो ऋषिगणके उपदेश हैं, यानी शास्त्र हैं, उन शास्त्रोंका फल प्रवृत्ति और निवृत्ति है। ब्राह्मण आदि चार वर्णोंके तथा प्रक्षत्रय आदि चार आश्रमोंके विभागके अनुसार विहित कर्मोंके अनुष्ठानमें प्रवृत्ति और निषिद्ध कर्मोंका परित्यागरूप निवृत्ति ही सारे शास्त्रोंका प्रयोजन है।

चार्वाकके मतमें पुण्य-पाप कर्म नहीं हैं, जीवको सुख-दुःखका संबन्ध जरा अकर्म-निमित्त अर्थात् पूर्वकृत कर्मजन्य नहीं है, तब समस्त शास्त्रोंका पूर्वोक्त प्रयोजन विरुद्ध हो जाता है, क्योंकि पुण्य-

पाप अथवा धर्म-अधर्म नामके अदृष्ट पदार्थ नहीं माननेसे पूर्वोक्त प्रवृत्ति और निवृत्तिकी व्यवस्था या नियम किसी प्रकार संगत नहीं हो सकता, अर्थात् व्य. कर्मोंमें ही प्रवृत्ति और कर्त्तव्य कर्मोंसे ही निवृत्ति हो सकती है ।

सारांश यह कि पूर्वाक्त रूपसे आगम ( शास्त्र ) के विरोध होनेसे उक्त चार्वाकमत मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि उक्त प्रकारकी प्रवृत्ति और निवृत्तिकी व्यवस्थापालनके लिये चार्वाकको भी शास्त्रोंकी प्रामाणिकता मान्य होती ही है ।

धर्म-अधर्मको नहीं माननेसे जगत्के सुख-दुःखकी व्यवस्था, नाना प्रकारके भेद, जो प्रत्यक्ष मालूम पड़ते हैं, असंगत हो जाते हैं । शरीर आदिके वैचित्र्यका भी समर्थन नहीं किया जा सकता है ।

चार्वाक मतमें जीवगणके अकृत कर्मके ही फल-भोग प्राप्त होनेसे ज्ञास्तिक गणकी शास्त्रविहित कर्मोंमें प्रवृत्ति, शास्त्रनिषिद्ध कर्मोंसे निवृत्ति तथा ऋषिगणके शास्त्रनिर्माण सब व्यर्थ हो जाते हैं और सबके सब व्यर्थ हैं, ऐसा नहीं कहा जा सकता है ।

इस प्रकारकी गवेषणा करनेसे निश्चित होता है कि आत्माकी विचित्र शरीरसृष्टि और सुख-दुःखभोग सब अदृष्टजन्य हैं । पूर्व जन्मके कर्मजन्य धर्म-अधर्मरूप अदृष्टके अनुरोधसे ही आत्माको अभिन्न शरीर परिग्रह करना पड़ता है और अदृष्टानुसार ही सुख-दुःखका भोग तथा उसकी व्यवस्था होती है ।

आत्मा नित्य है और अनादि कालसे ही अदृष्टके अनुरोधसे उसका शरीरपरिग्रह होता चला आया है ।

सहस्र बार अष्टवादका अकाष्ट्यं प्रमाण ज्वलन्तरूपसे जीवनमें उपस्थित होने पर जो नास्तिक उसे देख कर भी नहीं देखते हैं, सत्यको छिपा कर अनेक प्रकारके कुतर्क किया करते हैं और इस अष्टवादको नहीं मानते हैं, वे आत्माको नित्य नहीं मानते हैं और नित्य नहीं माननेसे आत्माके पूर्व जन्मकी भी कल्पना नहीं की जा सकती है और पूर्व जन्म नहीं माननेसे नवजात शिशु (बालक) के दुग्धपानमें जो पहली प्रवृत्ति दृष्टी जाती है, वह असंभव हो जाती है, क्योंकि पूर्वजन्मके दुग्धपानमें इष्ट साधनत्वका अनुभव नहीं रहनेसे जन्म लेते ही बालकको दुग्धपान करनेका स्मरण और तदनुसार उसकी दुग्धपानमें प्रवृत्ति कैसे हो सकती है ।

हरिणबालक जन्म लेते ही अपनी माके दूध पीनेमें बिना किसी—की सहायतासे ही स्वयं प्रवृत्त देखा जाता है इत्यादि विचित्रता देखनेसे यह मानना ही पड़ता है कि आत्मा नित्य है और अनादि, फलसे ही आत्माके नानाप्रकार शरीर परिग्रहस्वरूप जन्म होते चले आते हैं । उस आत्माके पूर्वजन्मके दुग्धपानमें इष्टसाधनताका अनुभव रहनेसे ही उत्तर जन्ममें उसका स्मरण हो कर दुग्धपानमें आत्माकी प्रवृत्ति होती है ।

आत्माको नित्य नहीं माननेसे किसी प्रकारकी भी उक्त प्रवृत्ति संगत नहीं हो सकती है । भगवान् शंकराचार्यके शिष्य परम ह्यानी सुरेश्वराचार्यने अपने ग्रन्थमें कहा है—

**पूर्वजन्मानुभूतार्थस्मरणान्मृगशावकः ।**

**जननीस्तन्यपानाय स्वयमेव प्रवर्तते ॥**



तस्मान्निश्चीयते स्थायीत्यात्मा देहान्तरेष्वपि।

स्मृतिं विना न घटते स्तन्यपानं शिशार्यतः॥

( मानसोल्लास ७। ६। ७। )

हरिणका क्वा पूर्वजन्मके अनुभूत दुग्धपानका स्मरण करके ही माके दूध पीनेमें स्वयं ( विना किसीके उपदेश या इसारेसे ) प्रवृत्त हो जाता है, इस लिये देहके परिवर्तन होने पर भी आत्मा स्थायी रहता है, यह निश्चित होता है, क्योंकि विना स्मरणके बच्चेका दुग्धपान असंभव है।

• इस प्रकार विचार करनेसे निश्चित होता है कि परलोक, पारलौकिक सुख और अदृष्ट सब सत्य हैं और परम शान्तिरूप मोक्ष प्राप्त करना हमरा पुरुषार्थ है। लौकिक सुख कथमपि पुरुषार्थ नहीं हो सकता है।

‘स्वर्गांस्ति वेदबोधितत्वात् कारीर्यादिफलवत्’ अर्थात् जिस प्रकार कारीरी यज्ञके द्वारा वृष्टिरूप ( वर्षा ) फलके प्रत्यक्ष हो जानेसे कारीरी यज्ञ सफल कहा जाता है, वसी प्रकार ज्योतिष्टोम आदि यज्ञ भी सफल हैं अर्थात् उनका भी स्वर्ग फल, जो पारलौकिक सुखरूप है, निश्चित है, क्योंकि वे सब भी कारीरी यज्ञकी तरह वेदसेही प्रतिपादित होते हैं। उक्त अनुमानके द्वारा स्वर्ग आदि पारलौकिक सुख अवश्यमेव मान्य होते हैं।

‘किसी वस्तुके जल जानेसे कुछ भी उत्पन्न नहीं होता है, अतः हवनके द्वारा घृत आदि यज्ञसामग्रीके जल जानेसे स्वर्ग फल कैसे उत्पन्न हो

सकता है।' यह जो चार्वाकका आक्षेप है वह भी असंगत है, क्योंकि वेतस वृक्षके बीजके जल आनेसे, उस नले हुए वेतस बीजसे केलेका वृक्ष उत्पन्न होता है और उससे केला फल उत्पन्न हो जाता है, यह प्रत्यक्षसिद्ध है।

### चार्वाकके वर्णाश्रमका खण्डन

ब्राह्मण आदि उत्तम-अधम जातिकी और ब्रह्मचर्य आदि आश्रमकी जो व्यवस्था शास्त्रोंमें की गयी है, वह अवश्यमेव मान्य है, क्योंकि कुछ समय पहले यहा यह प्रणाली थी कि कोई यदि छिपा कर ब्राह्मणका वध कर डालता और कहता कि मैंने ब्राह्मणहत्या नहीं की है, ती लोहको आगमें अच्छी तरह तपा कर जब लोह आगके समान लाल हो जाता, तब उस सन्दिग्ध अभियुक्तके हाथमें उस लोहको रख दिया जाता और अभियुक्तसे प्रतिज्ञा करायी जाती कि मैंने "ब्रह्म-हत्या नहीं की है" यदि अभियुक्त मिथ्या कहता, तब तो उसका हाथ ही जल जाता और यदि उसका वह कथन सत्य रहता तो उसका हाथ नहीं जलता यह आज यहा कुछ समय पहले होती ही थी, इस समय वर्णाश्रमका प्रत्यक्ष प्रमाण मिल जाता था। जैसा कहा है—

वर्णासंकीर्णतायां वा जात्यलोपेऽन्यथापि वा ।

ब्रह्महादेः परीक्षासु भङ्गमद्ग प्रमाणाय ॥

नेपथ्य सप्तदश सर्ग श्लोक ८६

अथ—अर चार्वाक ! वर्णसंकर नहीं होनेके कारण जाति विनष्ट नहीं हुई है, अथवा अन्य प्रकारसे भी जातिका विनाश नहीं

हुआ है इसका निर्णय ब्राह्मण, क्षत्रिय आदिकी हत्या करनेवाले पुरुष-की परीक्षाके समय प्रत्यक्षरूपसे हो जाता है, अर्थात् अभियुक्तका जैसा पाप प्रबल रहता है, उसी प्रकार उसके अङ्गका भङ्ग तभी हो जाता है। ब्रह्म-हत्या करनेवालेको जैसा कष्ट होता है, उससे कम क्षत्रियकी हत्या करनेवालेको होता है, इस प्रकार जातिके अनुसार कष्ट होता है।

वर्ण-आश्रमके धर्म पालन करनेसे पारलौकिक सुख तो प्राप्त होता ही है, किन्तु जगत्की मर्यादाका भी सुचारुरूपसे पालन होता है। लौकिक-पारलौकिक दोनों दृष्टिसे वर्णाश्रम, धर्मका पालन करना अनिवार्य है। भगवानने गीतामें कहा है कि—

‘चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः’

गी० अ० ४ श्लोक १३

सत्त्व, रज, तम इन तीन गुणोंके विभागसे तथा कर्मोंके विभागसे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र इन चार वर्णोंकी ईश्वरने सृष्टि की, अर्थात् अलग-अलग गुण और अलग-अलग कर्म दे कर इनकी सृष्टि की गयी है।

जैसे—ब्राह्मणका केवल सत्त्वगुण प्रधान रहता है और शम, दम, तप आदि ब्राह्मणके कर्म हैं। क्षत्रियका रजोगुण प्रधान रहता है और उस रजोगुणमे सत्त्वगुण, भी गौणरूपसे समिलित रहता है। रजके वीरता, तेज प्रभृति कर्म हैं। वैश्यका भी रजोगुण प्रधान रहता है, किन्तु उस रजोगुणमें गौणरूपसे तमोगुण भी संमिलित रहता है। वैश्यके कृषि, गोरक्षा आदि कर्म हैं। शूद्रका तमोगुण

प्रधान रहता है और उस तमोगुणमें रजोगुण भी गौणरूपसे संमिलित रहता है। शूद्रका केवल सेवा करना ही कर्म कहा गया है।

इस प्रकार चार वर्णोंकी अलग-अलग व्यवस्था दूसरे लोगोंमें नहीं है, इसलिये 'मानुषे लोके' यानी मर्त्य लोकमें ही यह वर्णव्यवस्थाका नियम है।

श्रुतियोंमें कहा है—"ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् बाहू राजन्यः कुतः ऊरु तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्य एं शूद्रोऽबजायत" अर्थात् ब्राह्मण इस पुरुषका मुख हुआ, क्षत्रिय दोनों बांह हुए, वैश्य दोनों जंघे हुए और पादसे शूद्र उत्पन्न हुआ। इस चार वर्णोंके द्वारा कितने और भी अन्तराल वर्ण उत्पन्न हुए हैं, उनकी भी अलग-अलग कर्मकी व्यवस्था है। जैसे—वर्णानां सान्तरालानां इत्यादि कहा गया है।

इसी प्रकार ब्रह्मचर्य आदि आश्रमोंकी भी व्यवस्था है। जैसा कहा गया है—"आश्रमादाश्रमं गच्छेद्दप धर्मः सनातनः" अर्थात् नियमानुसार एक आश्रमसे दूसरे आश्रममें प्रविष्ट होना चाहिये यह सनातन धर्म है।

ब्रह्मचर्य आश्रममें रहनेसे विद्याध्ययन, शरीरको दृष्ट-पुष्ट, कार्यक्षम बनाना और शिक्षा आदि गुण प्राप्त किये जाते हैं, उसके बाद गार्हस्थ्य आश्रममें आ कर परलोक और सृष्टिमर्यादाकी रक्षाके लिये पुत्रका उत्पादन किया जाता है। पुत्रके कार्यक्षम होने पर वानप्रस्थ आश्रममें पुत्रको घर-बार सौंप कर अपनी धर्म-भार्याके साथ वनमें या एकान्त, मनोरम स्थानमें जा कर तपस्याके द्वारा दिन-रातके

संघर्षसे अत्यन्त चञ्चल चित्तको शान्त, निश्चल किया जाता है। सन्यास आश्रममें आनेसे तत्त्वज्ञान प्राप्त कर मोक्ष प्राप्त किये जाते हैं, वही मनुष्यका सच्चा पुरुषार्थ है।

### चार्वाकके मोक्षका खण्डन

“इस स्थूल शरीरका विनाश होना ही मोक्ष है, जिसे सब लोग अत्यक्ष रूपसे देखते हैं, इसके सिवा और कुछ भी मोक्ष नहीं है” यह चार्वाकका कहना युक्तियों और शास्त्रोंके सर्वथा विरुद्ध है, क्योंकि लोगोंमें और शास्त्रोंमें चार प्रकारके पुरुषार्थ देखे जाते हैं। जैसे धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष। इन चारोंमें मोक्ष परम पुरुषार्थ है, क्योंकि धर्म, अर्थ, काम इन तीनों के द्वारा आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति नहीं देखी जाती है, यानी उनसे समस्त दुःखोंका सबेदाके लिये विनाश नहीं हो सकता है। उक्त तीनों अनित्य हैं और जो अनित्य होते हैं, वे सदैव सुखप्रद नहीं हो सकते हैं, कभी-कभी उनके निमित्त दुःख उपस्थित हो जाना अवश्यम्भावी है।

प्रथमतः धर्म, अर्थ, काम इन तीनोंको प्राप्त करनेमें दुःख होता है। उनके भोग करनेके समय उनके विनष्ट हो जानेका भय बना रहता है, वह भी दुःख ही है। परिणाममें उनके विनष्ट हो जानेसे महान् दुःख उपस्थित हो जाता है।

अंसे—धर्म प्राप्त करनेके लिये यज्ञ आदि अनेक प्रकारके कर्म करने पड़ते हैं और उन यज्ञ आदि कर्म सम्पादनके लिये धनकी आवश्यकता होती है, किसी तरह धन प्राप्त होने तथा उससे यज्ञ-

आदि धार्मिक अनुष्ठान सम्पादन होने पर स्वर्ग तो प्राप्त होता है, किन्तु उस स्वर्गमें भी अपनेसे उच्च सुखी देवगणको देख कर द्वेषरूप दुःख होता है और उनके सुखको प्राप्त करनेकी इच्छा होने लगती है और उस प्रकारके सुख नहीं मिलनेसे दुःख होने लगता है।

समय पा कर जब वह पुण्य, जो स्वर्गसुखका साधन था, क्षीण हो जाता है, तब वह स्वर्ग सुख भी स्वयं विनष्ट हो जाता है। जिस प्रकार तेल रहने तक प्रदीप जलता रहता है और जब बिलकुल तेल विनष्ट हो जाता है, तब प्रदीप स्वयं बुझ जाता है, उसी प्रकार पुण्य नष्ट होनेसे फिर वही जीव अनेकानेक योनियोंमें जन्म धारण करते रहते हैं और दुःख भोगते रहते हैं, अतः धर्म भी परम पुरुषार्थ नहीं कहा जा सकता है।

यद्यपि धर्म पुरुषोंके लिये निष्कपटभावसे, शुभ कामनासे धर्म प्राप्त करना अनिवार्य है, क्योंकि वे शास्त्र-निषिद्ध कर्मोंमें दिन-रात आसक्त रहते हैं, उन कर्मोंका परित्याग करके उनके लिये यह आदि धर्म कार्य करना बहुत ही श्रेयस्कर है।

धन प्राप्त करनेमें ही पहले कष्ट होता है, यदि किसी तरह धन प्राप्त भी हो जाता है, तो खोर, डाकू, अग्नि आदिसे उसके विनष्ट हो जानेका सदैव भय बना रहता है और किसी प्रकार धनके खर्च हो जाने पर दुःख होता है। यदि एका-एक सब विनष्ट हो जाय तब तो महान् दुःख होता है। जैसा कहा गया है—

अर्थानामर्जने क्लेशस्तथैव परिपालने ।

नाशे दुःखं व्यये दुःखं धिगर्थान् क्लेशकारिणः ॥

अतः अर्थ प्राप्त करना मानव जीवनका परम पुरुषार्थ नहीं कहा जा सकता है।

काम भी परम पुरुषार्थ नहीं है, क्योंकि अञ्जन, भोजन, भोजन, वस्त्राभूषण, स्त्रीसंभोग आदिकी कामनाका अन्त अभी नहीं हो सकता है और उन पदार्थोंके प्राप्त होनेसे भी वास्तविक तृप्ति नहीं देखी जाती है।

जब शरीरमें किसी प्रकारका रोग रहता है तब तो भोजन आदिमें रुचि ही नहीं होती है और भोजन करने पर भी परिणाममें दुःख ही होता है। जो नीरोग है, यदि वह दरिद्र हो तो उसे सुन्दर भोजन मिलता ही नहीं, और धनवानोंके सुन्दर भोजनको देख कर उससे वह द्वेष करने लग जाता है। इसी प्रकार जो धनवान् भी हैं, वे अपनेसे अधिकाधिक धनवानोंको देख कर उनसे द्वेष करने लग जाते हैं। संसारमें एकसे एक ऊँचा धनवान् विद्यमान है, अपनेसे अधिक सुखी व्यक्तिके सुखको देख कर लोग उसी सुख की कामना करने लग जाते हैं, यह एक प्राकृतिक नियम है और उस सुखके प्राप्त नहीं होनेसे सन्ताप (खेद) होने लग जाता है, जो दुःखमय है। यदि किसी प्रकार वैसा सुख प्राप्त भी हो जाता है, तो फिर अपनेसे अधिक सुखी दूसरे व्यक्ति संसारमें दृष्ट-गोचर होने लगते हैं। संसारमें तारतम्य (न्यूनाधिक्य) सर्वत्र लगा ही रहता है।

स्त्री, पुत्र, धन आदि विषयोंके भोग करनेसे भोग करनेकी कामना निवृत्ति नहीं होती है, किन्तु और भी भोगनेकी कामना ज्यादा बढ़ती जाती है, यही विषय भोगका स्वभाव है। जैसा कहा गया है—

न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।

पयसा कृष्णवर्त्मैव वर्द्धते एव केवलम् ।

कामनाके उपभोग करनेसे, कामना शान्त कभी नहीं होती है, जिस प्रकार अग्निमें घृत डालनेसे अग्नि शान्त नहीं होती है, किन्तु और भी प्रज्वलित हो जाती है, उसी प्रकार कामना भी भोगनेसे बढ़ती जाती है। जो जो कामनाएँ ( भोगकी अभिलाषाएँ ) उत्पन्न होती हैं, वे सब प्राप्त भी नहीं हो सकती हैं और प्राप्त नहीं होनेसे दुःख होने लगता है।

इस प्रकार विवेचन करनेसे धर्म, अर्थ, काम ये तीनों पुरुषार्थ हो सकते हैं, किन्तु परम पुरुषार्थ नहीं हो सकते हैं। परम पुरुषार्थ तो मोक्ष ही है, क्योंकि वह अटल परमानन्दकी प्राप्ति-रूप है, उससे बढ़ कर कुछ सुख नहीं है और उसका कभी विनाश भी नहीं होता है, वैसे ही सुखको लोग चाहते हैं और दूसरा वैसा सुख कहीं नहीं है, अतः परम आनन्दस्वरूप मोक्षरूप ही परम पुरुषार्थ है। वही मनुष्योंके जीवनकी कामनीय वस्तु है, उस परमानन्दकी प्राप्तिमें

प्रतिबन्धक एक अविद्या नामकी विचित्र, दुरुद्ध शक्ति होती है, अतः उस अविद्याका विनाश करना और परमानन्द प्राप्त करना 'परम पुरुषार्थ' है। उससे भिन्न कुछ भी परम पुरुषार्थ नहीं है, जिसके लिये कुछ प्रयत्न किया जाय।

'मरणसे अतिरिक्त दूसरा मोक्ष नहीं है' चाबाँकका यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि इस स्थूल शरीरसे जीवात्मा भिन्न वस्तु है। यह अनेकानेक युक्तियोंके द्वारा सिद्ध कर दिया गया है, और



आत्मा चेतन स्वरूप है और शरीर जड़ है । जो जड़ होता है, वह अनात्मा ही सिद्ध होता है । जैसे घट-पट आदि पदार्थ जड़ होनेसे दूसरोंके द्वारा ही प्रकाशित होते हैं, उसी प्रकार इस शरीरका भी जीवात्मासे ही प्रकाशित होनेके कारण यह शरीर भी जड़ है ।

सुषुप्ति, मूर्च्छा आदि अवस्थामें इस शरीरकी जड़ता प्रत्यक्षरूपसे मालूम पड़ती है । उस समय कुछ भी ज्ञान नहीं रहता है । शरीर जड़ हो कर ही रहता है, इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि यह स्थूल शरीर जड़ है और उससे भिन्न कोई चेतनस्वरूप जीवात्मा है । सुषुप्ति ( घोर निद्रा ), मूर्च्छा आदि अवस्थामें स्थूल अहंकारके नहीं रहने पर भी स्थूल अहंकारके साथ चेतनका अस्तित्व रहता ही है । वह चेतन स्वतः प्रकाशरूप है । स्थूल अहंकारका रूपान्तर यानी सूक्ष्म अहंकार होना ही सुषुप्ति या मूर्च्छावस्था है । उस अवस्थामें चेतनसे ही उस सूक्ष्म अहंकारका अर्थात् अज्ञानका भान होता है, नहीं तो सुषुप्तिसे उठने पर “एतावन्तं कालमहं किमपि नाज्ञासिपम्” ‘इतने काल तक मैंने कुछ भी नहीं जाना’ इस प्रकार अज्ञानका स्मरण, नहीं हो सकता, क्योंकि जिसका अनुभव पहले नहीं रहता है, उसका स्मरण कभी नहीं हो सकता है, अतः यह प्रमाणित हो जाता है कि अज्ञानका भी सुषुप्ति, मूर्च्छा आदि अवस्थामें अनुभव ( भान ) रहता है, तब उठने पर उसी अनुभूत अज्ञानका स्मरण होता है ।

### चार्वाकके ईश्वरका खण्डन

‘निग्रह-अनुग्रह (दण्ड-रक्षा) से सम्पन्न ईश्वर, राजाके अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं है’ इस प्रकारका चार्वाकका कथन युक्ति-युक्त

नहीं है क्योंकि अनुमान तथा शब्द प्रमाण जब चार्वाकको भी अवश्यमेव मान्य हो गये हैं, तब उक्त दोनों प्रमाणोंके द्वारा ईश्वरका अस्तित्व भी अवश्यमेव मान्य हो जाता है। जैसे—‘क्षित्यादिक सङ्घर्षक कार्यत्वात् घटवन’ यानी पृथिवी आदि पदार्थों का कोई अवश्य कर्ता है, कार्य होनेके कारण, यानी उसकी उत्पत्ति और विनाश होनेके कारण, घटकी तरह। सारांश यह कि जिस वस्तुकी उत्पत्ति और विनाश देखा जाता है, वह कार्य है और कार्यका कोई अवश्यमेव कर्ता रहता है। जिस प्रकार घटा आदि कार्योंके कुलाल आदि कर्ता हैं, उसी प्रकार पृथिवी आदि कार्यों का भी कोई न कोई अवश्यमेव कर्ता है, क्योंकि पृथिवी आदिकी भी उत्पत्ति और विनाश देखा जाता है। कहीं मिट्टी विलुप्त हो जाती है, वहाँ गड़ढा हो जाता है और कहीं गड़ढा ही मिट्टीसे भर जाता है, इस प्रकार कहीं विनाश और कहीं नवीन मिट्टी आ जानेसे उत्पत्ति देखी जाती है, इस लिये पृथिवी आदि पदार्थ भी कार्य कहे जाते हैं और कार्य होनेसे ही उनका कोई कर्ता अवश्यमेव मान्य हो जाता है। जो उनका कर्ता है, वही ईश्वर है।

ईश्वरके विषयमें शब्द प्रमाण भी है, जैसे—‘स ईक्षत, तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत’ उस ईश्वरने सृष्टि करनेकी कामना की। उस जगत् की सृष्टि करके उसीमें प्रविष्ट हुआ आदि श्रुतिप्रमाण हैं। ‘ईश्वर सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति’ आदि स्मृतिप्रमाणोंसे भी ईश्वरका अस्तित्व निश्चित होता है।

चार्वाकका किसी मनुष्यको राजा होनेसे ईश्वर कहना बड़ा ही अनर्गल प्रलाप है, क्योंकि सामान्य मनुष्यकी तरह राजाको भी अनेक प्रकारकी आधि तथा व्याधिजन्य दुःख होते रहते हैं। उनकी भी मृत्यु जब साधारण मनुष्यकी तरह ही आये दिन होती रहती है और भी वज्रपतन आदि दैविक उपद्रव, व्याघ्रादिजन्य भौतिक भय जब समान ही होते हैं, यानी राजा और रंकको आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक तीनों उपद्रव प्रायः जब समान ही देखे जाते हैं और सुषुप्तिमें दोनोंमें कुछ भी फर्क इस जगत्में ही नहीं देखा जाता है, तब राजाको ईश्वर कहना प्रलाप-मात्र है। जो आज राजा रहता है, कल वही रंक हो जाता है, ऐसा भी देखा जाता है इस लिये राजा कभी ईश्वर नहीं हो सकता है।

\* तृतीय रत्न समाप्त \*



# चतुर्थ रत्न

## इन्द्रियात्मवाद

१—जिसमें अहं बुद्धि होती है वही आत्मा है, इस सिद्धान्त को प्रायः सब शास्त्रकारोंने माना है और अहं बुद्धि इन्द्रियोंमें देखी जाती है, जैसे—मूकोऽहम्, काणोऽहम्, वधिरोऽहम्, अर्थात् मैं गूंगा हूं, मैं काण हूं, मैं बहिरा हूं इत्यादि व्यवहार सब लोगोंमें, यानी पामरसे लेकर धुरंधरसे धुरंधर पण्डित तक इस प्रकारके व्यवहार दिन-रात करते देखे जाते हैं, अतः इन्द्रिय आत्मा है यही निश्चित होता है, क्योंकि मूकत्व, ( गूंगापन ) काणत्व आदि धमे तो बाक्, नेत्र आदि इन्द्रियोंमें ही दृष्ट होते हैं।

२—जिसके रहनेसे जीवनका व्यवहार होता है और जिसके नहीं रहने पर जीवनका व्यवहार नहीं होता है, वही आत्मा है।

इन्द्रियोंके रहते ही जीवन व्यवहार देखा जाता है और इन्द्रियोंके नहीं रहने पर जीवन-व्यवहार नहीं देखा जाता है, अतः इन्द्रिय आत्मा है।

३—इन्द्रियोंकी चेतनता श्रुतिकी गायसे भी प्रमाणित है, क्योंकि श्रुतिमें यह कहा आती है कि प्राण तथा चक्षु आदि इन्द्रिय अपने-अपनेको इस शरीरमें सर्वत्र सिद्ध करनेके लिये प्रजा-

पतिके पास गये । इस प्रकारके ज्ञान-क्रियाके व्यवहार इन्द्रियोंके छूट होनेसे इन्द्रियोमें चैतन्यका अस्तित्व प्रमाणित हो जाता है और उससे इन्द्रिय आत्मा है, यह निश्चित होता है ।

४—‘चक्षु आदि इन्द्रियोंके रहने पर रूप आदि विषयोंका प्रत्यक्ष होता है, अन्यथा प्रत्यक्ष नहीं होता है, इस प्रकारकी इन्द्रियोंकी विषयव्यवस्था रहनेके कारण यानी चक्षुके नहीं रहने पर रूपका प्रत्यक्ष होता नहीं, और चक्षुके रहने पर रूपका प्रत्यक्ष होता है ‘यद्य यस्मिन्नसति न भवति सति भवति तस्य तदिति विज्ञायते’ जिसके नहीं रहने पर जो नहीं होता है और रहने पर होता है, वह उसका कार्य है, यानी उससे वह उत्पन्न होता है यह निश्चित होनेसे चक्षु आदि इन्द्रियगण अपने-अपने रूप आदि विषयोंके प्रत्यक्षके कर्त्ता हैं ऐसा प्रमाणित होनेसे वही चक्षु आदि इन्द्रिय चेतन हैं, अतः वही आत्मा हैं । इन्द्रियसे भिन्न पदार्थको चेतन माननेकी कुछ भी आवश्यकता नहीं है ।

### इन्द्रियात्मवादका खण्डन

“जिसमें वह बुद्धि होती है वही आत्मा है और वह बुद्धि इन्द्रियमे होती है, अतः इन्द्रिय आत्मा है” यह कहना युक्तिविरुद्ध है, क्योंकि इन्द्रिय तो करण (साधन) है, वह कर्त्ता नहीं है, अतः आत्मा नहीं हो सकता । जिस प्रकार लकड़ीके छेदन करनेमें कुठार (कुल्हाड़ी) कर्त्ता नहीं कहा जाता है, किन्तु छेदन करनेवाला कर्त्ता कहा जाता है, और लकड़ी को छेद करनेवाला ।

भिन्न होता है, वही छेदनका कर्त्ता कहा जाता है, क्योंकि “स्वतन्त्र-कर्त्ता” जो स्वतन्त्ररूपसे क्रियाका सम्पादन कर सकता है वही कर्त्ता कहा जाता है। कुल्हाड़ी (परसा) स्वतन्त्रतासे यानी बिना बटई (लकड़हारा) के सहारे छेदन नहीं कर सकती है, अतः वह उसका करण (साधन) कही जाती है। यद्यपि कुल्हाड़ीके बिना भी छेदन नहीं हो सकता है, किन्तु छेदन करना अथवा नहीं करना, थोड़ा करना या ज्यादा करना यह सब लकड़हारे पर ही निर्भर रहता है, कुल्हाड़ी पर निर्भर नहीं रहता है, अतः छेदनका कर्त्ता बटई कहा जाता है, उसी प्रकार “अहं श्रोत्राभ्या शब्दं शृणोमि, अहं चक्षुषा घटं पश्यामि” में श्रोत्रोंसे (कर्णोंसे) शब्द सुनता हूँ, नेत्रसे घट देखता हूँ इत्यादि व्यवहारोंसे श्रोत्र आदि करण (साधन) सिद्ध होते हैं, क्योंकि सुनने और देखने आदि क्रियाके सम्पादनमें आत्मा स्वतन्त्र है और श्रोत्र आदि परतन्त्र हैं। अतः श्रोत्र आदि इन्द्रिय कभी कर्त्ता नहीं है, और कर्त्ता नहीं होनेसे इन्द्रिय आत्मा नहीं है, यह निश्चित होता है।

‘मूकोऽहम्’ में गूँगा ■ इत्यादि व्यवहारासे इन्द्रिय आत्मा हूँ, चार्वाकका यह कहना भी युक्ति-रहित है, क्योंकि मूकत्व आदि, धर्म जो आत्मामें प्रतीत होते हैं, वे ‘लोहितः स्फटिकः’ की तरह भ्रान्त है। जिस प्रकार ‘स्फटिक’ (एक प्रकारका स्वच्छ प्रस्तर) के समीपमें जरापुष्प (लालपुष्प) के रहने और उसके प्रतिविम्ब पड़नेसे वह स्फटिक भी लाल दीखता है और ‘रक्त-स्फटिकः’ इस प्रकारकी प्रतीति होने लगती है। वह प्रतीति औषाधिक (भ्रान्त) है, क्योंकि स्फटिक में रक्तिमा (लाली) नहीं होती है, उसी प्रकार इन्द्रियोंके सामीप्य

रहनेसे आत्मामे भी इन्द्रिय-धर्म प्रतीत होते हैं, अत वे भ्रात हैं, क्योंकि मूकत्व आदि आत्माका अपना धर्म नहीं है, इन्द्रियरूप उपाधि-जन्य है, अत इन्द्रिय आत्मा नहीं, 'मम इन्द्रियाणि मेरी इन्द्रिया' इस प्रकार इन्द्रियोम ममत्व बुद्धि छट होती है। जिसका ममत्व (मेरापन) जिसमें रहता है वह उससे भिन्न ही रहता है। जैसे 'मम वस्त्रम्' मेरा रुपडा इत्यादि व्यवहारोंमें भी आत्माका ममत्व वस्त्र आदिमें रहनेसे वस्त्र आदि आत्मासे भिन्न ही होता है, वैसे आत्माका ही इन्द्रियोंमें ममत्व ज्ञात होता है, अत इन्द्रिय कभी आत्मा नहीं हो सकता है।

जिसके रहते जीवन व्यवहार होता है वही आत्मा है और इन्द्रियके रहते ही जीवन व्यवहार देखा जाता है। स्वप्न आदि अवस्थाओंमें इन्द्रियोके अभाव (उपरम) हो जानेसे शरीर-चलन यानी शरीरका जाना-आना, जो चैतन्य-कार्य है, वह नहीं देखा जाता है और इन्द्रियोंके उपरम नहीं होन पर यानी इन्द्रियोक अस्तित्वमें शरीरका चलना देखा जाता है। इस प्रकारके अन्वय-व्यतिरेक रहनेसे अर्थात् इन्द्रियोके रहनेसे चेतनोचित कायका होना और इन्द्रियोके नहीं रहनेसे चेतनोचित कार्यका न होना, इस प्रकारके कार्य-कारणभावक रहनेसे इन्द्रिया ही आत्मा हैं। उनसे भिन्न आत्मा नहीं है यह भी चार्वाकका कहना उपयुक्त नहीं है, क्योंकि लोगोंमें अंधे और बहरे भी चेतन पुरुष देखे जाते हैं और उनका भी जीवन-व्यवहार होता है। सुषुप्त अवस्थामें (घोर निद्रामें) एक भी इन्द्रिय नहीं रहती है तब भी जीवन-व्यवहार रहता ही है

क्योंकि उस समय भी श्वास-प्रश्वासरूप क्रियाएँ होती ही रहती हैं अतः इन्द्रिय कथमपि आत्मा नहीं हो सकती है।

“ते ह प्राणाः प्रजापतिं पितरमेत्योचुः” ( छादो० ५ अध्या० १ खण्ड० ७ मंत्र ) प्राण और वाग् आदि इन्द्रियोंका प्रजापतिके पास जाना और उनसे प्रश्न करना इस प्रकारकी श्रुतिकी गाथा है, वह इन्द्रियोंके अचेतन होने पर असंभव है, यह पुरुषेशो चार्वाकका आक्षेप भी असंगत है, क्योंकि इन्द्रिय और प्राणका वह संवाद नहीं है, किन्तु उक्त श्रुतिका उद्देश इन्द्रियोंके देवता और प्राणोंके देवताके संवादसे है। इन्द्रियों और प्राणोंके अधिष्ठाता देवता होते हैं, वे चेतन ह, अतः उक्त गाथा संगत है।

इन्द्रियोंका उपादान कारण, जो पंचभूतोंके सत्त्व और रजोगुण हैं व भी जड़ ह, अतः उनसे उत्पन्न होने वाली इन्द्रिय भी जड़ है। जिसकी उत्पत्ति होती है वह अनात्मा ही होता है, आत्मा नहीं हो सकता है, अतः इन्द्रिय आत्मा नहीं है, क्योंकि किसी इन्द्रिय के विनाश हो जाने पर शरीरमें आत्माका विनाश नहीं देखा जाता है और कोई विनष्ट इन्द्रिय चिकित्सासे पुनः उत्पन्न हो जाय तो क्या उस समय आत्माकी उत्पत्ति मानी जा सकती है।

इन्द्रिय आत्मा है, चार्वाकके इस कथनमें यह प्रश्न भी उपस्थित होता है, कि क्या एक-एक इन्द्रिय आत्मा है। अथवा सब मिल कर एक आत्मा है, ?

एक-एक इन्द्रिय अलग-अलग आत्मा है, यह कहने पर एक शरीरमें अनेक इन्द्रिय हैं। स्वतन्त्ररूपसे सब आत्मा हो जानेसे



एक कालमें ही नेत्रकी रूप देखनेकी, श्रोत्रकी शब्द सुननेकी, जिह्वाकी स्वाद लेनेकी प्रवृत्ति हो सकती है। रूप पश्चिम दिशामें है, तो शब्द पूर्व-दिशामें और गन्ध पदाध उत्तर दिशामें है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न दिशामें भिन्न-भिन्न रूप आदि विषयोंके रहनेसे किस प्रकार कोई भी कार्य हो सकता है, क्योंकि एक कालमें ही एक इन्द्रियकी पूर्व दिशामें जानेकी इच्छा और दूसरेकी पश्चिम दिशामें जानेकी इच्छा होनेसे शरीरका ही उन्मथन (विनाश) हो जायगा। जिस प्रकार एक साधारण वृक्षमें समान बलशाली अनेक हाथीके बन्धे रहनेसे वह वृक्ष विनष्ट हो जाता है, क्योंकि कोई हाथी पूर्वकी तरफ जोर देता है, तो कोई पश्चिमकी तरफ, इसी प्रकार इन्द्रियोंको अलग-अलग स्वतन्त्ररूपसे आत्मा माननेसे शरीरका ही वच्छेद हो जायगा। यदि यह कहा जाय कि समानरूपसे शरीरके ऊपर सर इन्द्रियोंकी स्वतन्त्रता नहीं है, किन्तु किसी एककी है, तब तो जिसके अधीन शरीर रहेगा वही आत्मा होगा। एक-एक इन्द्रिय आत्मा नहीं कहो जा सकती, क्योंकि एक शरीरमें 'स्वामि-भूत्य न्याय' उपयुक्त नहीं है।

चक्षुषा भोग्य जो रूप विषय है, उसमें जिह्वाका भोक्तृत्व नहीं देखा जाता है और आत्मा होनेसे उस विषयमें भी उसका भोक्तृत्व रहना अनिवार्य है, इसी प्रकार एक इन्द्रियके विषयमें दूसरे इन्द्रियका भोक्तृत्व नहीं रहनेसे इन्द्रिय कथमपि आत्मा नहीं है यही निश्चित होता है।

समस्त इन्द्रियाँ इकट्ठा हो कर एक कार्यका सम्पादन करती हैं यह कहना भी असंगत है, क्योंकि एक-एक इन्द्रियका अलग-अलग कार्य

सम्पादन करना निर्यामित है। जैसे श्रोत्र इन्द्रियका शब्द-प्रत्यक्षके साथ अन्वय-व्यातिरेक रहनेसे श्रोत्र इन्द्रियके द्वारा ही शब्दका प्रत्यक्ष हो सकता है, अन्य इन्द्रियके द्वारा शब्दका कथमपि प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है, इसी प्रकार रस-प्रत्यक्ष जिह्वा इन्द्रियके द्वारा ही होता है, अन्यसे नहीं हो सकता है। इस तरह अन्वय-व्यतिरेकके माहात्म्यसे प्रत्येक इन्द्रियके विशेषरूपसे भिन्न-भिन्न विषय दृष्ट होते हैं, अतः “सब इन्द्रियाँ मिल कर एक कार्यका सम्पादन करती हैं” यह कहना अनुचित है। अत एव “जो मैं रूपको देखता था वही मैं अभी शब्दको सुनता हूँ” इस प्रकारकी प्रत्यभिज्ञा लोगोंमें देखी जाती है। यद्यपि रूपका देखना नेत्रका धर्म है, शब्दका सुनना श्रोत्रका धर्म है, किन्तु इन्द्रियोंसे अनिरिक्त एक आत्माके रहने और समस्त इन्द्रियोंके कार्यकालमें उसके अस्तित्व रहनेसे उक्त प्रकारकी प्रत्यभिज्ञा (एक प्रकारका ज्ञान) होती है।

समुदायपञ्चमें-यानी इन्द्रियोंका संघ ही आत्मा है ऐसा माननेसे अन्ध और मूक होनेसे मृत्यु हो जानी चाहिये, क्योंकि संघमें से कुछ चिन्त हो गया है अर्थात् इन्द्रियोंके समुदायसे जब नेत्र अथवा श्रोत्र (कर्णेन्द्रिय) का विघात हो जाता है तब उसरूपका यानी नेत्र, श्रोत्र के अस्तित्व फालका जो संघ था उस संघरूप-आत्माका तो विनाश ही हो जाता है, और आत्माके विनाश हो जानेसे अन्ध और मूक व्यक्तिका मरण हो जाना चाहिये। किन्तु अन्ध अथवा मूक हो जानेसे ही किसीकी मृत्यु नहीं देखी जाती है, अतः इन्द्रिय-संघ भी आत्मा नहीं है।

स्वप्न समयमें इन्द्रियसंघका अभाव रहता है, अतः उस समय आत्माका अस्तित्व नहीं रहेगा, तब स्वप्नकालमें ज्ञान नहीं होना चाहिये, किन्तु स्वप्नकालमें ज्ञान होता ही है, अतः इन्द्रिय-संघ आत्मा नहीं है। जिस प्रकार मृत्युके समय इन्द्रियोंका विलय हो जाता है, उसी प्रकार स्वप्नकालमें भी इन्द्रियोंका विलय हो जाता है, अतः मरणकी तरह स्वप्नसे भी लोगोंको डरना चाहिये। किन्तु मरणकी तरह स्वप्न अवस्थासे लोग डरते नहीं देखे जाते हैं, अतः इन्द्रिय-संघ आत्मा नहीं है यही निश्चित होता है।

एक-एक इन्द्रियको अलग-अलग आत्मा माननेसे यह भी दोष हो जाता है कि कभी अम्लरसयुक्त फलको नेत्रात्मा देखता है, घ्राणात्मा उसकी सुगन्ध लेता है और जिह्वाके द्वारा उसका स्वाद ग्रहण किया जाता है, फिर समय पा कर अम्लफलको दूरसे देखने पर ही जिह्वामें जल भर आता है, यह नहीं होना चाहिये, क्योंकि अम्लफल तो दूरमें है, जिह्वासे उसका संयोग नहीं होता है। केवल नेत्रने ही देखा है, नेत्र इन्द्रियरूप-आत्मा जिह्वा इन्द्रियरूप-आत्मासे भिन्न है, अतः नेत्रके उक्त फलके साथ संयोग होनेसे ही, जिह्वाके साथ संयोग नहीं होने पर भी जिह्वामें पानी भर आना असंभव है, किन्तु पानी भर आता है यह अनुभव सिद्ध है, अतः मानना पड़ता है कि एक-एक इन्द्रिय आत्मा नहीं है, किन्तु प्रत्येक इन्द्रियके साथ रहनेवाला आत्मा एक है, उसीने अपने साधनभूत नेत्र इन्द्रियसे पहले अम्लफल देखा था, घ्राणेन्द्रियके द्वारा उस आत्माने ही उसकी सुगंध ली, और जिह्वाके द्वारा उसी आत्माने उसके स्वादका अनुभव किया

था, पश्चात् कभी दूसरे अम्लफलको दूरसे नेत्र-द्वारा देख कर ही वह अपने पृथक् अनुभूत स्वादका स्मरण कर लेता है और उसकी स्मृति होते ही जिह्वामें पानी भर जाता है, अन्यथा अन्यको अनुभूत वस्तुकी अन्यको स्मृति कैसे हो सकती है ? देवदत्तके द्वारा देखी गयी वस्तुकी यद्देवदत्तको स्मृति नहीं होती है। स्वादका अनुभव तो नेत्रको नहीं हुआ है, नेत्रने तो देखा है। नेत्रके द्वारा अम्ल-फल देख करके ही जीभमें कैसे पानी भर आता है ? इस प्रकार विवेचना करनेसे यह सिद्ध होता है कि एक-एक इन्द्रिय भी आत्मा नहीं है।

### प्राणात्मवाद

‘अन्योऽन्तरात्मा प्राणमयः’ तत्ति० उप० २ ब्रह्म २ अनु )

इस शरीरसे अतिरिक्त और इस शरीरके भीतर रहने वाला प्राण ही आत्मा है, क्योंकि प्राणकी स्थितिके हेतु अन्न आदि पदार्थ हैं, उनके नहीं मिलनेसे जन्म प्राण रुका हो जाता है, तब इन्द्रियोंकी भी अपने-अपने रूप आदि विषयोंमें प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है और प्राणके पुष्ट रहने पर इन्द्रियोंकी भी प्रवृत्ति देखी जाती है, अतः प्राण ही आत्मा है यह निश्चित होता है, अत एव ‘अहं बुभुक्षुः’ ‘अहं पिपासावान्’ में भूखा हूँ, मैं प्यासा हूँ, इत्यादि प्रतीतिके अनुरोधसे भी प्राण ही आत्मा है, यही प्रतीत होता है। क्योंकि भूख-प्यास प्राणके धर्म हैं यह प्रसिद्ध है, क्योंकि अन्न-पानके अभावमें प्राणका विच्छेद हो जाता है। प्राण ही सब इन्द्रियोंका आश्रय भी है, इस लिये प्राण ही आत्मा है।

जाग्रत् अवस्थामें भी प्राणका अस्तित्व रहता है और स्वप्नमें इन्द्रियोंके अस्तित्व नहीं रहने पर भी प्राणका अस्तित्व रहता ही है और सुषुप्तिमें भी श्वास-प्रश्वासरूपसे प्राणकी सत्ता रहती ही है इस लिये प्राण ही आत्मा है।

“जिसके रहनेसे जीवन व्यवहार होता है वही आत्मा है” प्राणके रहनेसे ही जीवन-व्यवहार दीर्यता है, अतः प्राण ही आत्मा है।

“जिसमें मुख्य प्रीति है वही आत्मा है” समस्त पदार्थोंसे अधिक प्रेम प्राणमें ही देखा जाता है, क्योंकि—  
तदेतत्प्रेयः पुत्रात् प्रेयोवित्तात्प्रेयोऽन्यस्मात्सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्म

( बृह० उप० १ अध्या० ४ ब्रा० ८ मन्त्र )

श्रुतियोंमें प्राणको श्रेष्ठ माना गया गया है क्योंकि इन्द्रिय और प्राण प्रजापतिके पास गये, उनसे पूछा कि कौन श्रेष्ठ है ? ऐसा पूछने पर प्रजापतिने उत्तर दिया कि जिसके नहीं रहनेसे शरीर कायम न रह सके, वही आत्मा है, सब इन्द्रियोंके एक-एक करके शरीरसे निकलने पर भी शरीर कायम ही रहा, किंतु जब प्राण शरीरसे निकला तब निश्चेष्ट हो कर पृथिवी पर शरीर गिर गया इस लिये प्राण ही श्रेष्ठ है यह श्रुतियोंमें प्रसिद्ध है, अतः सबसे श्रेष्ठ होनेके कारण प्राण ही आत्मा है।

### प्राणात्मवादका खण्डन

‘अन्योऽन्तरात्मा मनोमयः’ ‘अन्योऽन्तरात्मा विज्ञानमयः’

प्राणसे भिन्न प्राणसे भी सूक्ष्म मनरूप आत्मा है। मनसे भिन्न मनसे भी सूक्ष्म विज्ञानरूप आत्मा है इत्यादि श्रुतियोंसे प्राण आदिसे भिन्न आत्मा है यह भी मालूम पड़ता है।

“जिसमें अहं बुद्धि होती है वही आत्मा है, सही, किन्तु अहं बुद्धि प्राणमे होती है यह असंगत है, क्योंकि “सब कुछ लेने पर भी मेरा प्राण मत लो” ऐसे लौकिक व्यवहारोंसे ही यह सिद्ध हो जाता है कि प्राणसे आत्मा भिन्न है। “मेरा वस्त्र” इस कथनमे जिस प्रकार वस्त्रसे आत्मा भिन्न है, उसी प्रकार, ‘मेरा प्राण’ इस कथनमे भी आत्मासे भिन्न प्राण प्रतीत होता है, क्योंकि प्राणमें भी ममत्व बुद्धि (मेरापन) प्रतीत होती है, किन्तु मैं प्राण हूं, इस प्रकारकी अहं बुद्धि प्राणमें नहीं होती है।

‘अहं पुष्पसुः’ इत्यादि प्रतीति भ्रान्त है। जिस प्रकार स्फटिक मणिकं निकटमें जरापुष्पके रहनेसे उस पुष्पकी लाली स्फटिकमे छात होने लगती है। लोगोंकी दृष्टिमें ‘रक्त-स्फटिक-लाल रंगका स्फटिक है, ऐसा मालूम पड़ने लगता है। स्फटिक शुद्ध रंगका होता है और जरा पुष्प लाल रंगका होता है, उसी प्रकार आत्माके निकट प्राणोंके रहनेसे प्राण-धर्म जो भ्रम-प्यास हैं, वे आत्मामे प्रतीत होने लगते हैं, वे आत्मामे भ्रम-जन्य हैं, अतः प्राण आत्मा नहीं है।

प्राणके रहनेसे जीवन-व्यवहार होता है, अतः प्राण आत्मा है, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि समाधि-अवस्थामे प्राणके निरोध रहने पर भी जीवन-व्यवहार दृष्ट होता है, अतः प्राण आत्मा नहीं है। यद्यपि सर्वथा प्राणोंका अभाव समाधि-अवस्थामे भी नहीं होता है, क्योंकि उस अवस्थामे भी सूक्ष्मरूपसे प्राणका अस्तित्व शरीरमे रहता है। शरीरसे जीवात्माके निकलने पर ही जीवन-व्यवहारका अभाव होता है, किन्तु सृष्टिके यह एक

ऐसा नियम है कि जीवात्मा जब इस शरीरसे निकलता है तब प्राणके साथ ही निकलता है, जिस प्रकार कोई पुरुष घोड़े पर बैठ कर बाहर निकलता है, उसी प्रकार यह जीवात्मा प्राण पर स्थित हो कर निकलता है। दृष्टान्तमे जैसे पुरुषके साथ घोड़ाको भी निकलना ही पड़ता है वैसे शरीरसे जीवात्माके साथ प्राणको भी निकलना ही पड़ता है। इतनेसे ही यानी पुरुषके साथ घोड़ेकी तरह जीवात्माके साथ प्राणके निकलनेसे ही प्राण जीवात्मा नहीं हो सकता है।

प्राण आत्मा नहीं है, क्योंकि आत्मा चैतन्यरूप और प्राण जडरूप है, क्योंकि प्राणोंकी उत्पत्ति पंच महाभूतोंके रजोगुणसे होती है। पंच महाभूत तथा उनके गुण सन जड़ हैं, अतः उनके कार्य होनेसे प्राण भी जड़ ही हो सकता है। प्राण जड़ है, क्योंकि उसकी उत्पत्ति होती है, जैसे घटकी उत्पत्ति होनेसे घट भी जड़ होता है। उक्त प्रकारके अनुमानसे भी प्राणकी जड़ता ही सिद्ध होती है।

कोई व्यक्ति जब घोर निद्रामे सुपुप्त रहता है तब भी प्राण जागता ही रहता है, यानी स्वास-प्रस्वासरूप प्राणका अस्तित्व जाग्रत अवस्थाकी तरह ही रहता है। उस समयके किये गये मान-अपमानसे उस व्यक्तिको कुछ भी राग-द्वेष नहीं होता है यह प्रत्यक्ष-सिद्ध है। यदि प्राण ही आत्मा होता, तो प्राणरूप आत्माके उस समय जाग्रत रहने पर अवश्यमेव मान-अपमानसे राग-द्वेष होता, किन्तु उस समय राग-द्वेष नहीं होता है, अतः प्राण आत्मा नहीं है।

उस समय “पुरुष ( जीवात्मा ) सुपुप्त है” इस प्रकारका व्यवहार लोगोंमें भी दृष्ट होता है, और सुपुप्तिमें प्राण तो जाग्रतसे भी अधिक

वेगसे चल्ता रहता है, अतः वह तो जागृत ही रहता है और आत्माके जागृत रहनेसे सांसारिक व्यवहार होना चाहिये किन्तु सुषुप्तिमें सांसारिक व्यवहार नहीं होता है इसलिये प्राण आत्मा नहीं है। जिसमें मुख्य प्रीति हो, यानी परम प्रेमास्पद जो है, वही आत्मा है। सबसे अधिक प्रिय होनेके कारण परम प्रेमास्पद प्राण ही है यह कहना भी संगत नहीं है, क्योंकि आत्माके संबन्धी जो पदार्थ हैं, उनमें प्रेम होता है, किन्तु उन पदार्थोंमें भी जो-जो आत्माके जैसे सन्निहित (समीपवर्ती) रहते हैं, वैसे ही न्यूनाधिकरूपसे उनमें प्रेम लोगोंका होता है। इस प्रकार बाह्य पदार्थोंकी अपेक्षा आभ्यन्तर (समीपवर्ती) पदार्थोंमें अधिक प्रेम होना स्वभाविक है। अपने पुत्रके मित्रमें भी प्रेम होता है, क्योंकि वह भी परम्परासे आत्माका संबन्धी है, किन्तु उसकी अपेक्षा पुत्रमें अधिक प्रीति होती है और पुत्रसे भी अधिक प्रेम अपने स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरमें होता है। उन दोनों शरीरोंमें भी स्थूल शरीरकी अपेक्षा सूक्ष्म शरीरमें अधिक प्रेम रहता है, क्योंकि स्थूलकी अपेक्षा सूक्ष्म शरीर आत्माके अधिक समीपवर्ती है। आत्माका आभास सूक्ष्म प्राणादिमय शरीरमें है और किसीमें नहीं है। सूक्ष्म शरीर द्वारा आत्माका स्थूल शरीर आदिमें सम्बन्ध है, अतः वे प्रेमास्पद हैं, किन्तु प्राण तो परम प्रेमास्पद होनेसे आत्मा ही है। आत्माके संबन्ध रहनेसे सांसारिक अन्य पदार्थोंमें प्रेम होता है, अतः आत्मामें ही मुख्य प्रीति है, अन्य पदार्थोंमें नहीं।

जिस प्रकार पुत्रके मित्रमें पुत्रके संबन्धसे प्रीति अतः पुत्रमें मुख्य है,



प्रीति है और पुत्रके मित्रमे मुख्य प्रीति नहीं है, उसी तरह आत्माके सबन्ध होनेके कारण अन्यमें जो प्रीति है, वह मुख्य नहीं है, किन्तु आत्मामे मुख्य प्रीति है।

श्रुतिके इन्द्रिय-प्राण-सवादमे जो प्राणकी श्रेष्ठता कही गयी है, वह प्राणके देवताके उद्देशसे कही गयी है, यानी प्राणके देवता तो चेतन हैं, उन्हें श्रेष्ठ कहनेमें श्रुतिका तात्पर्य है।

प्राण अन्न-जलके अधीन रहता है, यानी अन्न खाने, जल पीनेसे ही प्राणका अस्तित्व रहता है। लगातार उपवास करनेसे प्राणका विच्छेद हो जाता है यह प्रत्यक्ष है, और आत्मा किसीके अधीन नहीं है अतः प्राण आत्मा नहीं है।

‘प्राणेन रक्षन्नवरं कुलायं

बहिष्कुलायादमृतश्चरित्वा ।

स ईयतेऽमृतो यत्र काम ॐ

हिरण्मयः पुरुषः एक ह ॐ सः ॥

( बृहदारण्यकान्तर्गत ज्योतिर्ब्राह्मण श्रुति १२ )

प्राणके द्वारा अवर-( निष्कृष्ट ) । कुलाय : ( पृथिवीमे लीन होने वाला ) यानी यह जो स्थूल शरीर है, उसकी रक्षा करता हुआ स्वयं अमृतरूप असङ्ग आत्मा एक है इत्यादिरूपसे श्रुति भगवती स्वयं आत्माको प्राणसे भिन्न कथन करती है। विवरी पुरुष उसका अनुभव भी करते हैं, क्योंकि प्राण

सदं च चलता रहता है, अतः क्रियावान् है और आत्मा अचल है, सब का साक्षी है। 'निष्कलं निष्क्रियं' इत्यादि श्रुतिने भी आत्माको निष्क्रिय कहा है।

'प्राणो नात्मा भवितुमर्हति, करणत्वात्, कुठारवत्' प्राण आत्मा होनेके योग्य नहीं, क्योंकि वह करण (सहायक) है, कुठारकी तरह, यानी जिस प्रकार कुल्हाड़ी बढ़नेके सहायक होनेसे बढ़े नहीं हो सकती है, उसी प्रकार प्राण भी आत्माके सहायक होनेसे आत्मा नहीं कहला सकता है। असंप्रज्ञात समाधिमें निःशेषरूपसे प्राणोंका लय हो जाता है, तथापि स्वप्रकाशरूप आत्माका भान होता ही है, अतः प्राण कथमपि आत्मा नहीं है।

भगवान् शंकराचार्यने अपने 'विवेकचूड़ामणि' नामके ग्रन्थमें कहा है कि—

नैवात्मापि प्राणमयो वायुविकारो-

गन्ता वायुवदन्तर्बहिरेपः ।

यस्मात्किञ्चित्त्वापि न वेत्तोष्टमनिष्टं ।

स्वं वान्यं वा किञ्चन नित्यं परतन्त्रः ॥ (१६६)

प्राणमय कोश वायुका विकार है। वायुके सदृश अन्तर्बोध्य गमन-आगमन करता है और कभी कोईदृष्ट-अनिष्ट और अपना-पराया कुछ नहीं जानता है। वह सदा परतन्त्र है, इस लिये वह कभी, आत्मा नहीं हो सकता है, इस प्रकार विवेचन करनेसे प्रत्यक्ष, अनुमान

और शब्द इन सब प्रमाणोंसे यही निश्चित होता है कि प्रो, आत्मा नहीं है।

### मन आत्मवाद

आत्माके साधक जो हेतु कहे गये हैं, वे सब मनमे लागू होते हैं, अतः मन ही आत्मा हो सकता है, क्योंकि रूप आदि सारे विषयोंके ज्ञान होनेमे मन करण कहा जाता है, यानी चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियोंकी सहायकता रहने पर भी मनके द्वारा ही समस्त विषयोंका ज्ञान होता है। अतः मन 'सर्व-विषय' कहा जाता है। चक्षु आदि इन्द्रियोंकी तरह विषयका नियम ( पावन्दी ) मनमे नहीं देखा जाता है, यानी जिस प्रकार चक्षु इन्द्रियसे केवल रूपवान् पदार्थका ज्ञान होता है, श्रोत्र इन्द्रियसे केवल शब्द सुना जाता है, जिह्वासे रसका ही ग्रहण किया जाता है, उस प्रकार मनसे किसी एक या दो विषयोंका ही ज्ञान नहीं होता है, किन्तु समस्त विषयोंका ज्ञान मनके द्वारा होता है, अतः मन सब विषयोंका ज्ञाता सिद्ध होता है। जैसा कहा गया है—

“मनो हि हेतुः सर्वेषामिन्द्रियाणां प्रवर्त्तने”

“मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः”

( भगवद्गीता )

गौतम-सिद्धान्तमें मन नित्य है, अतः अनुभव कालसे लेकर स्मरण काल तक उसकी सत्ता माननेमें किसी प्रकारकी आपत्ति नहीं रहनेके कारण मनको आत्मा माननेसे स्मरण या प्रत्यभिज्ञामें भी किसी प्रकारकी बाधा नहीं हो सकती है, इस लिये देहात्मवाद अथवा

इन्द्रियात्मवाद या प्राणात्मवादमें जितने विरोध, आपत्ति, आक्षेप किये गये थे, मनको आत्मा माननेसे वे सब निवृत्त हो जाते हैं।

जिस हेतु-समुदायके वलसे आत्मा देह आर चक्षु आदि इन्द्रियोंसे विभिन्न पदार्थ सिद्ध होता है, मनको आत्मा माननेमें वे सब हेतु मनमें लाने पड़ जाते हैं, अब एव मनसे अतिरिक्त आत्माका स्वीकार करना आवश्यक नहीं है और युक्ति-युक्त भी नहीं है।

‘अन्योऽन्तरात्मा मनोमयः’ (तन्त्रि० उप २ बल्लो, ३ अनुवाक) प्राणमय कोशसे भी सूक्ष्म जो मनोमय कोश है, वही आत्मा है, यानी स्थूल शरीरसे अन्तर (सूक्ष्म) इन्द्रिय है, इन्द्रियोंसे सूक्ष्म प्राण है और प्राणसे भी सूक्ष्म मन है। इस प्रकार श्रुतिमें सबसे सूक्ष्म कहे जानेके कारण मन ही आत्मा है।

मनके सुप्त होने पर चक्षु आदि इन्द्रियोंके अभाव हो जानेसे और ‘अहं संकल्पवान्’ ‘अहं विकल्पवान्’ इत्यादि अनुभवसे मन ही आत्मा है यही सिद्ध होता है, क्योंकि संकल्प-विकल्प मनका धर्म है यह प्रसिद्ध है। जब समस्त इन्द्रियोंका व्यापार निवृत्त हो जाता है। स्वास-प्रश्वासके सिवा प्राणोंका भी अन्य चारा व्यापार शान्त रहता है, तब केवल मनसे ही यानी बिना किसी इन्द्रियोंकी सहायतासे ही स्वप्न अवस्थामें ज्ञान होता रहता है, उसी तरह स्मृतिज्ञान भी केवल मनके द्वारा होता है, इस प्रकारके विवेचनसे मन ही ज्ञाता अर्थात् मन्ता है और जो ज्ञाता है, वही आत्मा है यह सर्व-समर्थ है। मन्ता या ज्ञाता होनेके कारण ही उसको ‘मन’ कहा जाता है।

सुषुप्ति अवस्थासे उठने पर जाग्रत अवस्थामे सुषुप्ति और सुषुप्ति-के सुप्त दोनोंका स्मरण केवल मनक द्वारा ही होता है, अतः मन ही आत्मा है ।

जिधर मन सलग्न रहता है, उसका ही ज्ञान हाता है और जिस विषयमे मन सलग्न नहीं रहता है, उसका ज्ञान नहीं होता है । दूसरी तरफ मन रहनेसे “तुमसे कहे वाक्योंका मुझको स्पष्ट ज्ञान नहीं हुआ” इस प्रकारका लोगामे व्यवहार भी दखा जाता है, अतः किसी पदार्थका निश्चयात्मक ज्ञान होना तथा इच्छा आदि सब मनक अधीन हैं, यह अनुभवसिद्ध है, अतः मन ही आत्मा है ।

### मन-आत्मवादका खण्डन

ज्ञातासे अतिरिक्त उसके ज्ञानके साधन होते हैं ऐसा तो मन-आत्मा वादीको भी मानना ही पड़ता है और ऐसा मान कर मनको आत्मा अथवा ज्ञाता कहनेसे केवल नामका भेद मात्र कहा जाता है । पदार्थमें कुछ भी विभेद नहीं होता है ।

कहनेका तात्पर्य यह कि ज्ञाता अथवा आत्माको जितने ज्ञान होते हैं, सबका कोई न कोई साधन अथवा करण है यह सवसम्मत है । जैसे—आत्माको रूपका जो ज्ञान होता है, उसका साधन (करण) चक्षु है । रस-ज्ञानका साधन रसना ( जिह्वा ) है । स्पर्श-ज्ञानका साधन त्वक् इन्द्रिय है । शब्द-ज्ञानका ध्योऽयं है । प्रत्येक ज्ञानका कोई न कोई साधन अवश्यमेव होता है । रूप आदिके ज्ञानका साधनस्वरूप चक्षु आदि इन्द्रिय-समुदाय जिस प्रकार माना

जाता है, उसी प्रकार सुषु-दुषु आदिके ज्ञानका और स्मरण रूप ज्ञानका भी कोई न कोई साधन अथवा करण अवश्य मान्य है।

किसी साधनके बिना ही यदि सुषु-दुषु-ज्ञान अथवा स्मरण होना आपत्ति-जनक न हो, तो रूप आदिका ज्ञान भी चक्षु आदि साधनके बिना ही संपन्न होना चाहिये।

साधनके बिना ज्ञानकी उत्पत्ति माननेसे समस्त इन्द्रियोक्त विच्छेद हो जाता है, अथवा चक्षु आदि इन्द्रियवर्ग ही निरर्थक हो जाता है। वस्तुतः साधनके बिना रूप आदिका ज्ञान नहीं हो सकता, इसी लिये चक्षु आदि इन्द्रिय-सघ माना जाता है। यदि रूप आदि विषयोंके ज्ञानमें इन्द्रिय-सघ वियोगी नहीं होता तो वह कभी नहीं माना जाता, अतः एव आत्माको जो सुषु-दुषु-ज्ञान होता है और स्मरण होता है, उसका साधनस्वरूप कोई एक अन्तःकरण अथवा अन्तरिन्द्रिय अवश्य स्वीकार्य है, उसी स्वीकृत अन्तःकरण अथवा अन्तरिन्द्रियको 'मन' कहते हैं।

न्याय दर्शनके भाष्यकारने मनको 'मति-साधन' कहा है। मति-शब्दका तात्पर्य स्मृति और अनुमानादि ज्ञानसे है तथा सुषु-दुषु-ज्ञानसे है। यद्यपि स्मृतिज्ञान संस्कार-जन्य है, अतः उसका कारण संस्कार ही है और अनुमान-ज्ञान भी लिङ्ग-जन्य है, तथापि जन्य ज्ञान होनेके कारण रूप आदिके ज्ञानकी तरह वह भी किसी न किसी इन्द्रिय-जन्य ही हो सकता है, क्योंकि समस्त जन्य ज्ञान इन्द्रिय-जन्य होता है, जैसे—रूप आदिका ज्ञान इन्द्रिय-जन्य है, क्योंकि वह भी जन्य ज्ञान है।

इस प्रकार विवेचन करनेसे सुख-दुःखादिका ज्ञान, स्मृति तथा अनुमान-ज्ञानके कारणस्वरूप चक्षु आदि इन्द्रियोंसे अतिरिक्त 'मन' नामका एक अन्तरिन्द्रिय अवश्य मान्य है ।

चक्षु आदि इन्द्रियोंके नहीं रहने पर भी सुख-दुःखादि ज्ञान, स्मृति और अनुमान-ज्ञान उत्पन्न होते हैं, अतः स्मृतिज्ञान, अनुमान-ज्ञान और सुख-दुःखादि-ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रिय-जन्य नहीं कहे जा सकते हैं । वास्तवमें तो सुख-दुःखादिका जो प्रत्यक्षज्ञान होता है, उसीका साक्षात् साधन अथवा कारण 'मन' है ।

जिस प्रकार भी माना जाय, सुख-दुःखादि-ज्ञान, स्मृति और अनुमान-ज्ञानरूप "मति" मात्रका साधनस्वरूप कोई अन्तरिन्द्रिय आवश्यक है । उक्त प्रकारकी मतिके साधन होनेसे उसका नाम मन है ।

उस मनके द्वारा मति । (मनन) कर्त्ता ज्ञाता उससे अतिरिक्त है, अतः उसका नाम मन्ता है ।

जिस प्रकार रूप आदिके ज्ञान-कालमें ज्ञाता और रूप आदिके ज्ञानके साधनस्वरूप चक्षु आदि इन्द्रिय विभिन्न माने जाते हैं, उसी प्रकार इस मतिके कर्त्तास्वरूप मन्ता और उसका कारण (मति-साधन) अन्तरिन्द्रिय विभिन्न रूपसे ही माने जा सकते हैं और उक्त प्रकार आत्मा और मति-साधन इन दोनों पदार्थोंके माननेसे केवल उनके नाममात्रका ही विवाद है । पदार्थमें किसी प्रकारका विवाद नहीं रह जाता है, क्योंकि ज्ञाता अथवा मन्तास्वरूपसे किसी पदार्थको स्वीकार करके उसको 'आत्मा' नामसे नहीं कह कर 'मन' नामसे प्रतिपादन

क्रिया जाता है और इसी तरह ज्ञातासे अतिरिक्त मति-साधन होता है यह मान करके भी उसको 'मन' नामसे नहीं कह कर किसी दूसरे नामसे प्रतिपादन किया जाता है।

सारांश यह कि मन्ता और मतिका साधन इन दो वस्तुओंको स्वीकार करके यदि उनका किसी प्रकारका दूसरा ही नाम रख दिया जाता है, तो उससे मूल सिद्धान्तकी किसी प्रकारकी क्षति नहीं हो सकती है। पदार्थमें विवाद नहीं रहनेसे सिर्फ सज्ञाका विभेद होनेसे भी कोई विवाद नहीं कहा जा सकता है।

रहनेका तात्पर्य यह कि मन जय मति-साधन है और अन्तरिन्द्रिय स्वरूप है तब वह ज्ञाता अथवा मन्ता नहीं हो सकता है। ज्ञाता अथवा मन्ता उससे अतिरिक्त पदार्थ है यही प्रमाणित होता है, अतः मन ज्ञाता या आत्मा नहीं है।

प्रश्न—रूप आदि नाश विषय है और ज्ञाताको बाह्य निषेधक ज्ञानरु ही साधनकी जरूरत है, किन्तु मतिके साधनस्वरूप अन्तरिन्द्रियकी आवश्यकता नहीं है, अर्थात् सुख-दुःखादिप्रत्यक्षका कोई साधन (करण) नहीं है। सुख-दुःख आदिके आन्तर प्रत्यक्ष होनेसे करणके बिना ही ज्ञाता अथवा मन्ता सुख-दुःख आदिका प्रत्यक्ष करता है, अतः सुख-दुःखादिके प्रत्यक्षका करणस्वरूप 'मन' नामका जो अतिरिक्त पदार्थ स्वीकृत होता है, उसीको सुख-दुःखादिके कर्ता माननेसे वही ज्ञाता अथवा मन्ता हो सकता है, और इससे भिन्न और कोई आत्मा नहीं है, ऐसा होनेसे मन्ता और मति-साधन इन दो पदार्थोंके स्वीकार करनेकी कोई आवश्यकता



नहीं होती है, तब यह जो कहा गया है कि “पदार्थमें कुछ विवाद नहीं है, केवल संज्ञाका भेद है” यह बात नहीं है, क्योंकि मनसे अतिरिक्त कोई ज्ञाता अथवा आत्मा है यह साबित नहीं होता है।

समाधान—“रूपादि बाह्य विषयोंके ज्ञानके ही साधन मान्य है, किन्तु सुख-दुःखादि-प्रत्यक्षका कोई साधन अथवा करण मान्य नहीं है” इस कथनमें अनुमान अथवा अन्य प्रमाण कुछ नहीं है और कुछ भी प्रमाण नहीं रहनेके कारण पूर्वोक्त नियम यानी ज्ञाताको बाह्य विषयोंके ज्ञानके लिये ही साधनकी आवश्यकता है, किन्तु सुख-दुःखादि-ज्ञानके लिये साधनकी आवश्यकता नहीं है, यह नियम स्वीकृत नहीं हो सकता है, किन्तु इसके विपरीत सुख-दुःखादि-प्रत्यक्षका करण (साधन) है, यानी करणके द्वारा ही सुख-दुःखादिका प्रत्यक्षात्मक ज्ञान ज्ञाताको होता है। यह अनुमान प्रमाणसे सिद्ध है। जैसे—सुख-दुःखादि-साक्षात्कारः सकरणकः जन्य-साक्षात्कारत्वात्, रूपादिवत्।

चक्षुके द्वारा गन्धके प्रत्यक्षात्मक ज्ञान नहीं होनेके कारण गन्ध-ज्ञान होनेके लिये जिस प्रकार चक्षुसे अतिरिक्त घ्राण नामका करण मान्य होता है, और उसी तरह रसना (जिह्वा) प्रभृति भिन्न-भिन्न करण माने जाते हैं, उसी प्रकार रूप आदि बाह्य विषयोंसे भिन्न जो सुख-दुःख आदि अन्तर पदार्थ हैं, उन पदार्थोंके प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होनेके लिये भी कोई अतिरिक्त करण मानना ही पड़ता है, क्योंकि चक्षुरादि बहिरिन्द्रिय-द्वारा सुन्वादिवा प्रत्यक्ष नहीं होनेसे सुप्तादिका करण अन्तरिन्द्रिय ही हो सकता है।

एक समयमें चाक्षुष, घ्राणज आदि अनेक ज्ञान नहीं होनेके कारण 'मन' नामका अति सूक्ष्म अन्तरिन्द्रिय माना जाता है। अत्यन्त सूक्ष्म होनेसे एक समयमें एकसे अधिक इन्द्रियके साथ मनका संयोग नहीं होनेके कारण एकसे अधिक ज्ञान नहीं होना है।

सारांश यह कि सुग-दुःखादि-प्रत्यक्षकी करणस्वरूपता मनकी सिद्ध हो जानेके कारण मन ज्ञाता अथवा आत्मा कथमपि नहीं हो सकता है।

परमाणुकी तरह अत्यन्त सूक्ष्म होनेसे भी मन ज्ञाता या आत्मा नहीं हो सकता है, क्योंकि इस प्रकारके अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थको ज्ञानके आधार माननेसे उसमें ज्ञानका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, ज्ञानका जो आश्रय या आधार होता है, उसमें महत्त्व या महत् परिमाण नहीं माननेसे ज्ञानका प्रत्यक्ष होना संभव नहीं है, क्योंकि जितने जन्म प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होते हैं, सबमें महत् परिमाण कारण होता है, यानी, महत् परिमाण रहनेसे ही जन्म ज्ञानका प्रत्यक्ष होता है यह नियम है, नहीं तो परमाणु अथवा परमाणु-वर्ती रूप आदिका भी प्रत्यक्ष होता। उस अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थमें महत् परिमाण नहीं रहनेके कारण ही उसका अथवा उसके रूपका प्रत्यक्ष नहीं होता है।

मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं जानता हूँ, इस प्रकार जब सुख-दुःख, ज्ञान आदिका प्रत्यक्ष होता है, तब उनका आश्रय अथवा आधार जो द्रव्य होगा उसमें महत्परिणामकी सत्ता माननी ही पड़ती है। मनमें महत् परिमाणकी सत्ता स्वीकार करके और उसे ज्ञाता (आत्मा) मान कर उससे अतिरिक्त किसी अन्तरिन्द्रियके नहीं माननेसे

ज्ञानका क्रम यानी एक समयमें एक ही ज्ञान होना यह क्रम नहीं रह सकता है।

क्रम-भंग होनेसे एक समयमें ही अनेक इन्द्रिय-जन्य अनेक ज्ञान हो सकते हैं, किन्तु एक समयमें नाना इन्द्रिय-जन्य नाना ज्ञान नहीं होते हैं यह अनुभवसिद्ध है, अत एव सुख-दुःख आदिके प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होनेमें करणस्वरूप स्वीकृत मन ज्ञाता अथवा आत्मा नहीं हो सकता है, किन्तु ज्ञाता या आत्मा मनसे अतिरिक्त पदार्थ है यही सिद्ध होता है।

जितने आत्माके विशेष गुण होते हैं, वे इन्द्रिय-जन्य ही होते हैं, यह अनुमान-सिद्ध है। जैसे—गन्धादिका जो प्रत्यक्षात्मक ज्ञान है वह आत्म-विशेष गुण है और वह इन्द्रिय-जन्य ही होता है। स्मृति प्रभृति आत्म-विशेष गुण जब वहिरिन्द्रिय-जन्य नहीं होते हैं, तब उनका एक कोई करण अन्तरिन्द्रिय अवश्य है, उसीका नाम 'मन' है, अतः स्मृति प्रभृति मनके अनुमापक (अनुमति-साधक) सिद्ध

।

सारांश यह कि गन्ध-ज्ञान, रस-ज्ञान, प्रभृति नाना जातीय प्रत्यक्ष एक समयमें नहीं होता है यह अनुभवसिद्ध है। गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द इन्हीं पांच विषयोंको बाह्य जगत् कहते हैं। उनका जो प्रत्यक्षात्मक ज्ञान है वही बाह्य प्रत्यक्ष कहा जाता है। घ्राण (नासिका) आदि जो पांच इन्द्रिय हैं, वे बाह्य प्रत्यक्षके मुख्य कारण हैं, किन्तु घ्राण आदिके अतिरिक्त भी एक सहकारी कारण बाह्य प्रत्यक्षका आवश्यक है। उसी सहकारी कारणके साथ जत्र घ्राणादि

इन्द्रियोंका संयोग होता है, तभी गन्धादि विषयोंका प्रत्यक्ष होता है और जब उस सहकारी कारणका संयोग इन्द्रियके साथ नहीं रहता है, तब इन्द्रिय और विषयका सन्निकर्ष (संबन्ध) होने पर भी यानी प्रत्यक्षको अन्य सामग्री रहने पर भी विषयोंका प्रत्यक्ष नहीं होता है। एक ही समयमें घ्राणादि अनेक इन्द्रियोंका गन्धादि अनेक विषयोंके साथ सन्निकर्ष होने पर भी एक ही समयमें गन्धादि नाना (अनेक) विषयोंका जो नाना प्रत्यक्ष नहीं होते हैं उसका एकमात्र यही कारण है कि उस सहकारी कारणका संयोग नाना इन्द्रियोंके साथ नहीं रहता है, क्योंकि वह सहकारी कारण परमाणुकी तरह अत्यन्त सूक्ष्म है। उसी सहकारी कारणका नाम 'मन' है। परमाणुकी तरह वह अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण एक ही समयमें किसी एक इन्द्रियके सिवा दूसरी इन्द्रियोंसे संयुक्त नहीं हो सकता है। कुछ क्षणक विलम्ब होन पर ही द्रुत वेगसे एक इन्द्रियसे अन्य इन्द्रियोंमें जा सकता है, अत एव, एक समयमें नाना प्रत्यक्ष नहीं होते हैं। भिन्न-भिन्न क्षणमें भिन्न-भिन्न प्रत्यक्ष होता है।

इस प्रकार विमर्शसे मन अणुपरिमाण है, अतः वह अव्यापी सिद्ध होता है और आत्मा विश्वव्यापी है।

'अहं-बुद्धि' मनमें होती है यह भी नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि 'प्रसन्नं म मनः' मेरा मन प्रसन्न है, इस प्रकारके व्यवहार रहनेसे मनमें ममत्व बुद्धि ज्ञात होती है और जिसमें ममत्व बुद्धि रहती है वह आत्मासे भिन्न ही पदार्थ निश्चित होता है। 'मैं मन हूँ' इस प्रकारका व्यवहार दृष्ट नहीं होता है।

‘अहं संकल्प-विकल्पवान्’ में संकल्प-विकल्पवान् हूँ, इस प्रकार व्यवहार दृष्ट होनेसे यह कहना कि संकल्प-विकल्प तो मनका धर्म प्रसिद्ध है और उक्त प्रतीतिसे संकल्प-विकल्प आत्मामें प्रतीत होता है, अतः मन ही आत्मा हो सकता है यह ठीक नहीं, क्योंकि उक्त प्रतीति भ्रान्त है, जिस प्रकार ‘लोहित-स्फटिकः’ यह प्रतीति भ्रान्त है। संकल्प-विकल्प आदि मनके धर्म हैं, किन्तु आत्माके समीप मनकी अवस्थिति रहनेसे मनके धर्म आत्मामें भासित होने लगते हैं, इसी भ्रम-पूर्ण ज्ञान होनेके आधार पर लोगोंमें ‘अहं संकल्प-विकल्पवान्’ यह प्रतीति होती है।

“मनके अधीन ही शरीर, इन्द्रिय, प्राण आदि हैं, मन किसीके अधीन नहीं है, अतः मन स्वतन्त्र है और स्वतन्त्र ही आत्मा होता है, मनके सावधान रहनेसे ज्ञान आदि स्पष्ट रूपसे भासित होते हैं” यह कहना भी युक्ति-युक्त नहीं है, क्योंकि मनकी उत्पत्ति पंच महा-भूतोंके सम्मिलित सत्त्वगुणसे होती है।

‘भूतंभ्य इति नाना प्रकृतीनामेषा सता विषयनियमो नैकप्रकृतीना, सति च विषय-नियमे स्वविषयग्रहणलक्षणत्वं भवतीति,

(वात्स्यायन भाष्य)

सांख्य मतमें एक अहङ्कारसे ही समस्त इन्द्रियोंकी उत्पत्ति मानी गयी है, किन्तु वैसा माननेसे इन्द्रियोंकी जो विषय-व्यवस्था है, उसका विच्छेद हो जाता है। जैसे गन्ध घ्राणेन्द्रियका ही विषय है, अन्य इन्द्रियोंका विषय नहीं है, क्योंकि गन्धके अधिकरणस्वरूप पृथिवीसे ही उसकी उत्पत्ति मानी गयी है। रूप चक्षुरिन्द्रियका ही विषय है,

अन्य इन्द्रियों का विषय नहीं है, क्योंकि रूपके अधिकरण स्वरूप तेजसे ही उसकी उत्पत्ति है। इसी तरह सुख-दुःख आदि मनके ही विषय हैं, अन्यके नहीं, क्योंकि सुख-दुःख आदि आन्तर धर्मके अधिकरण स्वरूप आन्तर वस्तुसे ही उसकी उत्पत्ति होती है।

उक्त प्रकार समस्त इन्द्रियों का जो विषय-नियम है अर्थात् अपना-अपना जो नियमित विषय है उसका व्याघात हो जाता है और इन्द्रिय-संघ की पृथिवी, जल, तेज प्रभृति विजातीय भिन्न-भिन्न उपादानसे उत्पत्ति मानने पर उक्त विषय-नियम का उच्छेद नहीं होता है।

सारांश यह है कि इन्द्रियों के विषय-व्यवस्थाके अतुल्यसे ही 'भूतेभ्यः' इस प्रकारके शब्द द्वारा समस्त इन्द्रियों को भौतिक कहा गया है।

इस प्रकार सुख-दुःखके कारण स्वरूप मनके अन्तरिन्द्रिय होनेके कारण भौतिकता सिद्ध हो जाती है और भौतिक होनेसे वह जड़ हो जाता है, क्योंकि उसका कारण पंच भूत ही अब जड़ है तब उनका कार्य तो जड़ होगा ही। आत्मा उसके विरोधी चेतनस्वरूप है। जड़ पदार्थ अपना या दूसरों का प्रकाश नहीं कर सकता है किन्तु चेतनके प्रकाशसे ही प्रकाशित होता है। जड़स्वरूप मन चेतनात्मासे प्रकाशित हो कर भी इन्द्रियों को, प्राण आदिको तथा स्थूल शरीर को विरोध रूपसे चैतन्य-पूर्ण किये रहता है।

चेतनात्माके प्रकाशके बिना मन कभी इन्द्रिय, प्राण आदिका प्रकाश नहीं कर सकता है, क्योंकि मन स्वतः जड़ है। जड़ पदार्थ

उत्पत्ति-विनाशवान् होता है, और जो उत्पत्ति-विनाशवान् होता है वह अनात्मा ही होता है अतः मन अनात्मा है, आत्मा नहीं है ।

सुषुप्ति अवस्थामें मनका लय हो जाता है तब भी ज्ञान रहता है, क्योंकि सुषुप्तिसे उठने पर “मैं सुखसे सोया कुछ भी नहीं जाना”, इस प्रकारकी स्मृति होती है । सुषुप्तिमें यदि सुखका तथा अज्ञानका अनुभव नहीं होता तो जागने पर उसका स्मरण कैसे होता ? जो अनुभूत नहीं रहता है उसका कभी स्मरण नहीं होता है यह नियम है ।

उक्त प्रकारके विवेचनसे यह सिद्ध होता है कि सुषुप्तिमें मनके लय होने पर भी चेतनात्मासे ही सुखका तथा अज्ञानका प्रकाश होता रहता है और उस प्रकारके प्रकाशरूप अनुभवके रहने पर ही पश्चात् जाग्रत अवस्थामें उसका स्मरण होता है, अतः मन चेतनात्मा नहीं हो सकता है ।

“अन्योऽन्तरात्मा मनोमयः” इस प्रकारकी मनको आत्मा सिद्ध करनेवाली जो श्रुति है, उसका तात्पर्य मनको आत्मा कथनमें नहीं है, किन्तु, ‘अरुन्धती-दर्शन’ न्यायसे आत्माके समीप रहनेवाले मनको बतला कर पुनः उसका निषेध करके वास्तव आत्माका घोष कराया जाता है । जिस प्रकार अरुन्धती नामके अति सूक्ष्म तारेको दिखलानेके लिये उसके समीप बड़े तारेको दिगल कर अरुन्धतीका तारा बतलाया जाता है । उसी प्रकार आत्मारूप अतिसूक्ष्म पदार्थको बतलाने के लिये उसके समीपवर्ती मनको बतला कर पश्चात् उसका भी निषेध कर दिया गया है और आगे कहा गया है कि “अन्योऽन्तरात्मा

विज्ञानमयः” इस प्रकार उसके विपरीत भी अनेक श्रुतिया उपलब्ध होती हैं। उक्त प्रकारकी अनेक श्रुतियोंके उपलब्ध होनेसे यही निश्चित होता है कि तादात्म्याध्याससे ही आत्माको मनोमय कहा गया है, अतः आध्यासिक होनेके कारण वह मान्य नहीं हो सकता है।

विषय-वासना-रहित और विषय-वासनासे युक्त होनेके कारण मन शुद्ध और अशुद्ध रूपसे दो प्रकारका होता है और आत्मा नित्य, शुद्धस्वरूप एक ही प्रकारका होता है।

“मन एव मनुष्याणा कारणं बन्धमोक्षयोः” इससे यही साबित होता है कि आत्माको बन्ध-मोक्ष प्राप्त कराने वाला मन है। जिस प्रकार आत्माकी विषय-ज्ञान कराने वाली चक्षुरादि इन्द्रिया हैं, उसी प्रकार मन भी आत्माको सुख-दुःखादिका ज्ञान कराने वाला साधन है, अतः मन आत्मा नहीं हो सकता है।

असच्छास्त्राधिगमनं कौशीलव्यस्य च क्रिया

( मनुसंहिता अध्याय ११ श्लो० ११ )

असच्छास्त्राधिगमनमाकरेष्वाधिकारिता

(याज्ञवल्क्य संहिता अ० ३ श्लो० २४१)

असच्छास्त्राणि चार्वाक्यन्थाः यत्र न प्रमाणं वेदः, न कर्मफल-

संबंधमापद्यते। ( मेधातिथि )

श्रुतिस्मृतिविरुद्धशास्त्रशिक्षणम् ( कुल्लूक भट्ट )

चार्वाकके मतमें देहादि-संघात ( देहादि-समुदाय ) से अतिरिक्त कोई आत्मा नहीं है। देहादि-संघ ही आत्मा है इसको सिद्ध



करनेके लिये कुत्सित युक्ति और अनुभवका सहारा लिया गया है। उसमें किसोका मत है कि यह स्थूल देह ही आत्मा है। उससे कुछ अधिक बुद्धिमानका कहना है—कि स्थूल देह तो आत्मा नहीं है, किन्तु चक्षु आदि इन्द्रिय आत्मा है। उससे कुछ अधिक बुद्धिमानका कथन है कि इन्द्रिय भी आत्मा नहीं है, किन्तु प्राण आत्मा है। उससे भी कुछ अधिक बुद्धिमानकी धारणा है कि प्राण भी आत्मा नहीं है, किन्तु मन आत्मा है। ये सबके-सब चार्वाक हो है, क्योंकि देहादि-संघके अन्तर्गत ही इन्द्रिय, प्राण, मन आदि भी हैं और देहादि-संघ आत्मा है यह चार्वाक ही मानता है। चार्वाक और ज्ञार्वाकके एक देशी (चार्वाकके एक प्रकारके भेद) के ही उक्त समस्त मत हैं, अतः देहात्मवाद-खण्डन, इन्द्रियात्मवाद-खण्डन, प्राणात्मवाद-खण्डन और मनआत्मवाद-खण्डन ये सब खण्डन चार्वाक मतके ही खण्डन हैं।

\* मन आत्मवादका खण्डन समाप्त \*

॥ चतुर्थ रत्न समाप्त ॥

# पञ्चम रत्न

—०:०:०—

❀ बौद्ध मत प्रारम्भ ❀

—:०:—

बौद्धोंके लिङ्ग ( चिन्ह )

चामर धारण करना, मौण्ड्य—बालोंको कटा लेना, कम्पड्डु धारण करना, कृत्ति यात्री मृगचम धारण करना ये सब बौद्धोंके लिङ्ग हैं।

बौद्धके वेप

किसी गैरिक धातुओंसे रंगे हुए छ गुल्फ यात्री पड़ी तक धारण करना उनके वेप है।

बौद्धोंके आचार

ब्रह्मचर्य, आदि अपनी क्रियामें स्ख दृढ़ रहना उनका आचार है। भिक्षामें, पात्रमें आये हुए सब वज्र शुद्ध हो हैं यह समझ कर बौद्ध लोग मांस भी खाते हैं।

बौद्धोंके चार तत्त्व

दुःख-समुदय-मागे-निरोध ये चार तत्त्व हैं। दुःखतत्त्वका कारणभूत समुदय तत्त्व है।

## दुःख

दुःखं संसारिणः स्कन्धास्ते च पञ्च प्रकीर्तिताः ।

विज्ञानं वेदना संज्ञा संस्कारो रूपमेव च ॥

एक स्थानसे दूसरे स्थानमें अथवा एक पदार्थसे दूसरे पदार्थमें जाने वाले जो पांच स्कन्ध हैं, वे सचेतन या अचेतन परमाणु-समुदाय विशेष हैं, वे ही दुःख रूप हैं। उनके नाम हैं—रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा और संस्कार।

## समुदय

\* समुदेति यतो लोके रागादीनां गणोऽज्जितः

आत्मात्मीयभावाख्यः समुदयः स उदाहृतः ।

जिससे लोगोंमें समस्त राग-द्वेष आदि दोष उत्पन्न होते हैं। वह समुदय है।

यहाँ आत्मा और आत्मीय शब्द उपलक्षण हैं अर्थात् यह दूसरा है और यह दूसरेका है, इस प्रकारका जो भाव है जिससे राग-द्वेष आदि उत्पन्न होते हैं।

दुःख और समुदय तत्त्व तो संसारके निमित्त (कारण) हैं। उनके विपक्षीभूत यानी संसारके विनाशके हेतु 'मार्ग' और 'निरोध' हैं।

## मार्ग

क्षणिकाः सर्वसंस्कारा इत्येवं चासना यका ।

स मार्ग इह विज्ञेयः—

परम निकृष्ट जो काल है वह 'क्षण' कहा जाता है। समस्त पदार्थ क्षणिक हैं और आत्मा नामका कोई पदार्थ नहीं है, ऐसी जो वासना है यानी क्षणपरम्परा प्राप्त जो मानसी प्रतीति है वह मागेतत्त्व है अर्थात् सारे पदार्थ क्षणिक हैं और आत्मा नहीं है इस प्रकारका जो चित्तविशेष है वही मागे तत्त्व है, वह निरोधका कारण है।

## निरोध

### 'निरोधो मोक्ष उच्यते'

मोक्षको निरोध तत्त्व कहते हैं। चित्तको निःश्लेशावस्थारूप निरोध है वही मुक्ति है। पूर्वोक्त दुःख आदि चार वत्त्वोंको आर्य-सत्य भी कहते हैं। ये चार पदार्थ केवल सोत्रान्तिकके मतमें हैं। सामान्यतः सब दार्शनिकोंके मतमें तो बारह पदार्थ माने गये हैं। जैस—

## बौद्धिके मूल सिद्धान्त

बुद्धके इन मूल चार सिद्धान्ता—तीन अस्वीकारात्मक और एक स्वीकारात्मक—को पहले यानी बौद्ध सिद्धान्तके प्रारम्भ होनेके समय जान लेना आवश्यक है। वे चार सिद्धान्त हैं—

( १ ) ईश्वरको नही मानना, अन्यथा 'मनुष्य स्वयं अपना मालिक है'—इस सिद्धान्तका विरोध होगा।

( २ ) आत्माको नित्य नहीं मानना, अन्यथा, नित्य, एक रस मानने पर उसकी परिशुद्धि और मुक्ति असम्भव हो जाती है।

( ३ ) किसी प्रत्यक्षको स्वतः प्रमाण नहीं मानना, अन्यथा बुद्धि और अनुभवकी प्रामाणिकता जाती रहेगी।

( ४ ) जीवन-प्रवाहको इसी शरीर तक परिमित न मानना, अन्यथा जीवन और उसकी विचित्रता काय-कारण नियमसे उत्पन्न न हो कर केवल आकस्मिक घटना हो जायगी।

### ( १ ) ईश्वरको न मानना

ईश्वरवादी कहते हैं—“हर एड का ज कारण होता है, अब ससारका भी कोई कारण होना चाहिये और वह कारण ईश्वर है” अब यहाँ पर बौद्धोंका यह कथन होता है कि ईश्वर किस प्रकारका कारण है। क्या उपादान कारण, जैसे घड़ेका कारण मिट्टी, कुण्डलका सुवर्ण।

यदि ईश्वर जगत्का उपादान कारण है, तो जगत् ईश्वरका रूपान्तर है। फिर ससारमें जो कुछ भी सुख-दुःख, बुराई-भलाई,

यदि उपादान कारणसे बनाता है, तो कुम्हारकी भाँति जगत्से अलग रह कर बनाता है, या उसमें व्याप्त होकर ? अलग रहने पर सर्व-व्यापक नहीं रहगा और सृष्टि करनेके लिये दूसरे सहायकों—और साधनों पर निर्भर होना पड़ेगा।

परमाणुओंके मिश्रणसे क्रमशः स्थूलतर चीजोंके बनानेके लिये वह कौनसा हथियार सुतारकी सड़ासीकी तरह प्रयोग करेगा। और फिर सर्व शक्तिमान् कैसे रहेगा।

यदि उसे उपादान कारणम सर्व-व्यापक मान लिया जाय, तो भी उपादान कारणके बिना उत्पादन करनेमें अक्षम होने पर सर्व-शक्तिमान् नहीं, ऐसी अवस्थामें अपवित्रता, क्रूरता आदि घुराइयोंका स्रोत होनेका भी वह दोषो हागा। इस प्रकार न वह उपादान कारण हो सकता है, न निमित्त कारण।

जगत्का कोई आदि कारण होना ही चाहिये यह कोई जरूरी नहीं। यदि “उसका कारण कौन, उसका कारण कौन ?”—पूछने पर जगत्की किसी सूक्ष्मतम वस्तु या उसकी विशेष शक्ति पर नहीं रुकने दिया जाय, तो ईश्वर तक ही क्यों रुका जाय ? क्यों न ईश्वरका भी कोई दूसरा कारण माना जाय ? इस प्रकार ईश्वरको आदि कारण मानना युक्ति-युक्त नहीं। कर्त्ता-धर्त्ता ईश्वरके होने पर मनुष्य उसके हाथके कठपुतली है, फिर वह किसी अच्छे-बुरे कामके लिये जवाबदेह नहीं हो सकता। फिर दुनियामें उसका सताया जाना क्या ईश्वरकी दयालुताका द्योतक है।

ईश्वर सृष्टिकर्त्ता है, यह मानना भी ठीक नहीं, यदि सृष्टि

अनादि है, तो उसको किसी कर्ताको जरूरत नहीं, क्योंकि कर्ता होनेके लिये उसे कायसे पहले उपस्थित रहना चाहिये।

यदि सृष्टि सादि है, तो अचिन्त्य अनन्त वर्षोंसे लेकर सृष्टि उत्पन्न होनेके समय तक उस क्रिया-रहित ईश्वरके होनेका प्रमाण क्या ? क्रिया ही तो उसके अस्तित्वमें प्रमाण हो सकती है ?

ईश्वरके मानने पर, जैसा कि पहले कहा गया, मनुष्यको उसके अधीन मानना पड़ेगा, तब मनुष्य आप ही अपना स्वामी है, जैसा चाहे अपनेका बना सकता है—यह नहीं माना जा सकता, फिर मनुष्यको शुद्धि और मुक्तिके लिये गुंजाइश कहा !

ईश्वरके न मानने पर, मनुष्य जो कुछ वत्तमानमें है, वह अपने ही क्रियेस और जो भविष्यमें होगा, वह भी अपनी ही करनी से। मनुष्यके काम करनेको स्वतन्त्रता होनेसे ही धमक बताये रास्ताकी ओर धमकी साथकता हो सकती है। ईश्वरवादियों द्वारा अनेक-नेक वर्षोंसे धमके लिये अशान्ति और रक्तकी धाराएँ बहाई जा रही हैं, फिर भी ईश्वर क्या नहीं निपटारा करता ? वस्तुतः ईश्वर मनुष्यकी मानसिक सृष्टि मात्र है।

## ( २ ) आत्माको नित्य न मानना

यहां प्रथम यह जानना आवश्यक है कि—बौद्ध अनात्मताको कैसे मानते हैं। बुद्धके समय, ब्राह्मण पारिव्राजक तथा दूसरे मतोंके आचार्य मानते थे कि शरीरके भीतर और शरीरसे भिन्न एक नित्य चेतन शक्ति है, जिसके आनेसे शरीरमें ज्ञानपूर्वक चेष्टा देखनेमें

आती है। जब वह शरीर छोड़ कर कर्मानुसार शरीरान्तरमे चली जाती है, तो शरीर शीतल, चेष्टारहित हो जाता है इसी नित्य चेतन शक्तिका वे आत्मा कहते थे।

१। इनके अतिरिक्त बुद्धक समयमे दूसर भी आचाय थे, जिनका कहना था—शरीरसे पृथक् आत्मा कोई चीज नहीं, शरीरमे भिन्न-भिन्न परिमाणमे मिश्रित रसोक कारण चतन्य शक्ति उत्पन्न हो जाती है और रसोके परिमाणमे कमी-बशी होनेसे वह चली जाती है। इस प्रकार आत्मा शरीर-भिन्न कोई वस्तु नहीं है। बुद्धने एक ओर आत्माका नित्य, कूटस्थ मानना, दूसरी ओर शरीरक साथ ही आत्माका विनाश हो जाना—इन दोनों बातोंको छोड़ मध्यका रास्ता लिया।

बुद्धका मत है—आत्मा कोई नित्य कूटस्थ वस्तु नहीं है, किन्तु विशेष कारणोंसे पंच स्कन्धों (भूत, मन) के ही संयोगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भांति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन हो रही है।

चित्तके क्षण-क्षण उत्पन्न होने और विलीन होने पर भी चित्तका प्रवाह जब तक इस शरीरमे जारी रहता है, तब तक शरीर सजीव कहा जाता है। हमारे अध्यात्मपरिवर्तन और शरीरके परिवर्तनमे बहुत समानता है। हम लोगोंका शरीर क्षण-क्षण बदल रहा है। चालीस वर्षका यह शरीर वही नहीं है, जो पांच वष और बीस वर्षकी अवस्थामे था और न साठवें वर्ष वही रह जायगा। एक-एक अणु, जिससे शरीर बना है, प्रतिक्षण



अपना स्थान नवीत्पन्नके लिये खाली कर रहा है, ऐसा होने पर भी हर एक विगत शरीर-निर्माणक परमाणुका उत्तराधिकारी बहुत सी वातोंम सदृश होता है।

इस प्रकार हमारा पहले बर्षवाला शरीर दशवें वयमे नहीं रहता, और बीसवें वयमे दश वयवाला भी खतम हुआ रहता है, तो भी सदृश परिवर्तनके कारण स्थूल दृष्टिसे लोग शरीरको एक कहते हैं। इसी प्रकार आत्मा भी क्षण-क्षण बदल रहा है, किन्तु सदृश परिवर्तनके कारण उसे एक कहा जाता है। मनुष्यका विचार, मानसिक प्रवृत्ति आये दिन बदलती ही रहती है।

प्रश्न—मनका परिवर्तन हो सकता है, किन्तु आत्माका परिवर्तन नहीं होता है ?

समाधान—मनसे परे आत्मा कोई चीज नहीं। चित्त, विज्ञान, आत्मा—एक ही वस्तु है। जिस प्रकार चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और त्वक् इन्द्रियोको हम प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं, वैसे मनको नहीं, हमें मनकी सत्ता फ्यो स्वीकार करनी पड़ती है। आखें झमली देखती हैं और जिह्वासे पानी टपकने लगता है।

नाक दुर्गन्ध सूंघती हैं, और हाथ नाक पर पहुँच जाता है। आख और जिह्वा एक नहीं हैं, न वे एक दूसरेसे मिली हुई हैं। इस लिये इन दोनोंको मिलानेके लिये एक तीसरी इन्द्रिय चाहिये और वह 'मन' है।

पाँचों ही इन्द्रिया अपने-अपने शक्तिको जहाँ पहुँचाती हैं और जहाँसे शरीरक भिन्न भिन्न अंगोंको गतिका अनुशासन मिलता है,

वह 'मन' है। वही ग्रहण, चिन्तन और निर्णय करता है। वह ग्रहण आदि कैसे करता है। फौजके फमाण्डरकी तरह अलग बैठ कर नहीं, बल्कि जैसे पांच नालोमे लाल, पीले, हरे, नीले, काले रंगका चूण पड़ा हुआ हो, और नालोका मुँह बारी-बारीसे खुल रहा हो और नीचे एक ऐसी काचकी नलीसे पानी वह रहा हो, जिसमें पांचो नालोंके मुँह मिले हुए हो।

जिस समय जो रंग पानी पर चढ़ेगा, पानी उसी रंगका हो जायगा। इसी तरह जब आर्य काले सापकी ओर लगती है, तो काले सर्पका दर्शन होता है। फिर वह ज्ञान तुरन्त मनम पहुँचता है। उस क्षणका मन, जो अपने कारणभूत पुराने मनाके अनुभवोंका बीज अपनेमे रखता है, इस नवीन ज्ञानरूपी चूर्णके गिरनेसे तदाकार हो भयके रंगमे रंग जाता है।

यदि सप कई क्षणों-तक दिखाई दे तो भ्रण-भ्रण उत्पन्न होनेवाले मन पर भयका संचार अधिक होता जायगा। जो घात भयप्रद विषयोके बारेमें है, वही प्रीतिप्रद तथा दूसर विषयोके बारेमें भी समझनी चाहिये। अस्तु, उक्त कारणसे चक्षु आदि इन्द्रियोके अतिरिक्त उनके संयोजक एक भीतरी इन्द्रियको माननेकी जरूरत पड़ती है, जिसे 'मन' कहते हैं। इससे परे आत्माकी क्या आवश्यकता ?

“मन तो क्षणिक है तब पूर्वके अनुभूत पदार्थका स्मरण कैसे हो सकता है, अतः एक स्थायी आत्मा मानना पड़गा” यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि मन क्षणिक है, किन्तु वह परवर्ती मनका कारण भी है। आनुवंशिक नियमके अनुसार जैसे—माता-पिताकी बहुतसी

वातें पुत्र-पौत्रमे आती हैं, वसी प्रकार पूर्व मन अपने अनुभवोका बीज या सस्कार पिछले यानी परवर्ती मनके लिये छोड़ जाता है, और वही सस्कार स्मृतिका कारण होता है यानी उस-उस सस्कारके द्वारा ही उत्तरोत्तरके मनसे भी पूर्व-पूर्व मनके द्वारा अनुभूत पदार्थों का स्मरण होता रहता है।

क्षणिक मन पर ही सस्कार पड़ सकता है। जो कूटस्थ नित्य आत्मा होगा उस पर सस्काररूप विकार कैसे ला सकता है ? क्योंकि तित्य पदार्थ तो अनन्त काल तक एक रस रहनेवाला होगा। यदि वह आत्मा अनुभव-जन्य सस्कारका आधार होगा तो उसका रूप परिवर्तन हो जायगा। आत्मा कोई जड़ पदार्थ नहीं है, जो उसके केवल बाह्य अवयव पर ही सस्कारका छाँछन लगाया जायगा। वह तो चेतनमय है, अतः उसमें सर्वत्र प्रविष्ट हो जायगा तब तो वह राग, द्वेष, मोह—नाना प्रकारोंमें से किसी एक रूप वाला हो जायगा। तब वही आत्मा नहीं हो सकता है जो सस्कारके लगनेसे पहले था। तब वह एकरस भी नहीं हो सकता, फिर आत्मा नित्य है कैसे ?

यदि मान भी ले कि सस्कार आत्मामें अवस्थित रहता है तो अभौतिक सस्कार भी नित्य आत्मामें लग कर यानी तन्मय हो कर अविचल हो जायगा। तब फिर शुद्धि और मुक्तिकी आशा कैसे की जा सकती है।

प्रश्न—यदि कहे—कोई नित्य आत्मा नहीं है, तो मनके क्षणिक होनेसे शरीरके नष्ट हो जाने पर अच्छे-बुरे कर्मोंका विपाक कैसे होगा ?

समाधान—बौद्ध मतमें कर्मका विपाक किसी ईश्वर आदि पर निर्भर नहीं है। अच्छे-बुरे जंसे भी कार्यात्मक-वाचिक आदि कर्म करते हैं, सभी कर्मोंका उद्गम मन है, अतः द्वेष-युक्त काम करनेके लिये मनको द्वेष-युक्त बनना पड़ता है, राग-युक्त काम करनेके लिये मनको राग-युक्त बनना पड़ता है। मनका उस प्रकारका भाव तब तक जारी रहता जब तक कोई विरोधी भावसे वह नष्ट नहीं हो जाता है।

दूसरे क्षण उत्पन्न होनेवाले मनको बहुत सी बातें अपने जनक पहले क्षणके मनसे प्राप्त होती हैं और यह सिलसिला लड़कपनसे वृद्धपन तक रहता है और यह क्रम जन्मसे पहले भी था तथा मृत्युके बाद भी रहेगा।

मृत्युके समय चित्त-प्रवाह अपनी संस्कार-राशिके साथ इस जीवनकी चरमावस्था पर अवस्थित रहता है। वह संस्कार-राशिरूपी चुम्बक, समान धर्मवाले समीपतम शरीरमें खींच कर फिर उसकी वही पुरानी कारवाई शुरू कर देता है। यही क्रम तब तक जारी रहता है, जब तक तृष्णाके क्षयसे वह सन्तति (प्रवाह) विशृंखलित हो, निर्वाणको नहीं प्राप्त हो जाती। इस प्रकार कर्म, कर्मफल और जन्मान्तर होता है।

जो लोग पुनर्जन्म भी मानते हैं, और साथ-साथ आत्माको नित्य भी, उनकी ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं। जब वह नित्य है, तो कूटस्थ भी है, अर्थात् सदा एकरस रहेगा, फिर ऐसी एकरस वस्तुको भी यदि परिशुद्ध मानते हैं तो वह जन्मने-मरनेके फेरमें कैसे पड़ सकती है? यदि अशुद्ध है तो स्वभावतः अशुद्ध होनेसे,

उसकी मुक्ति कैसे हो सकती है ? नित्य कूटस्थ होने पर संस्कारकी छाप उस पर नहीं पड़ सकती है। यदि संस्कारके आश्रयके लिये मनको मानते हैं तो आत्माको माननेकी जरूरत ही क्या रह जाती है !

प्रश्न—यदि मन तथा आत्मा एक है और वह क्षणिक है—और क्षण-क्षण आत्मा या मन बदलता रहता है, तो “जो मैं पहले था वही मैं अब हूँ” इस प्रकार एकताका भान क्यों होता है !

समाधान—समुदायमें एकत्वकी युद्धि होती है यह सार्वभौमिक नियम है। संसारकी प्रत्येक वस्तु अनेकानेक अणुओंसे बनी हुई है। यदि हमारी दृष्टि उतनी सूक्ष्म होती तो हम उन्हें ऐसे ही अलग-अलग देखते, जैसे पास जाने पर वनके वृक्ष। इस प्रकार जगतके सभी दृश्य पदार्थों के मूलमें अनेकता होने पर भी एकताका व्यवहार किया जाता है, अनगिनित अवयवोंके बने हुए इस शरीरको एक शरीर कहते हैं। अनेक वृक्षोंके बने जंगलको एक जंगल कहते हैं। जहां शरीर और वनमें एक कालमें और एक देशमें अंशों और अंश मौजूद रहते हैं वहां मन प्रतिक्षण एकके बाद एक उत्पन्न होता रहा है। इसका अच्छा उदाहरण है—चलती बिजलीका पंखा, पंखेका पंख जल्दी-जल्दी इतने सूक्ष्म कालमें एक स्थानसे दूसरे स्थान पर पहुंचता है कि हम उसे ग्रहण नहीं कर सकते हैं, उसी प्रकार मन भी इतना शीघ्र अपनी जगह पर दूसरे मनको उपस्थित कर रहा है कि बीचके अन्तरको हम ग्रहण नहीं कर पाते। और हमें चक्रकी एकताका भान होने लगता है।

नदीकी धाराको भी तो लोग एक कहते हैं, किन्तु क्या वह तल हजागें बिन्दुओंसे और बिन्दु भी अगणित परमाणुओंसे नहीं बना हुआ है। वस्तुतः संसारमे सभी जगह समुदाय ही को एक कहा जा रहा है। तब क्षणिक मनकी सन्तति (प्रवाह) को साधारण दृष्टिसे हम एक कहने लगे तो आश्चर्य क्या है।

प्रश्न—जब आत्मा क्षणिक है, दूसरे क्षण वह रहता ही नहीं, तो उसकी पूर्णता और परिशुद्धि कैसे हो सकती है ?

समाधान—मनको क्षणिक मानते हुए भी मनकी सन्ततिको क्षणिक नहीं मानते।

\* जितनी ही चित्त-सन्तति, राग, द्वेष, मोहकें मलोंसे मुक्त होती है, उतना ही उस पुरुषके कायिक, वाचिक, मानसिक कर्मे परिशुद्ध होते जाते हैं, जिसके फलस्वरूप वह व्यक्ति अपने-परायेका उपकार करनेमें समर्थ होता है। जब उसमें राग-द्वेषका गंध नहीं रह जाता, उस समय तृष्णा नहीं रह जाती, तब उस पुरुषके लिये निर्वाणका मार्ग उन्मुक्त हो जाता है और वह दुःखके फन्देसे छूट जाता है।

इस प्रकार मनके क्षणिक होने पर भी मनकी सन्तति क्षणिक नहीं है, इस लिये उसकी पूर्णता और परिशुद्धि करनी पड़ती है।

यदि आत्माको कूटस्थ नित्य आत्मा न मान कर उसके स्थान पर क्षण-क्षण उत्पन्न होने वाले चित्तोंकी सन्ततिको माना जाय तो शब्द पर हमारा कोई आग्रह नहीं है क्योंकि आत्मशब्द नित्य चेतन वस्तुके लिये व्यवहृत होता था, इस लिये बुद्धने उसके विरोध करनेके लिये अनात्मशब्दका प्रयोग किया।

### ( ३ ) किसी ग्रन्थको स्वतः प्रमाण न मानना

ग्रन्थके स्वतः प्रमाण होनेके लिये उसके कर्ताको सर्वज्ञ मानना पड़ेगा। सर्वज्ञ भी सभी देश, सभी काल, सभी वस्तुके सबन्धमे। फिर यदि कोई सबज्ञ हमारे जन्मसे हजारों वर्ष पहले हमारे द्वारा किये गये अच्छे-बुरे सभी कर्मोंको जानता था, तब तो हम आज वैसा करने पर मजबूर हैं, अन्यथा उसकी सबज्ञता मिथ्या हो जायगी। फिर मनुष्य ऐसे सर्वज्ञका खिलौना मात्र रह जाता है। उसका सर्वथा अधीन बन जाता है और फिर ऐसे परतन्त्र व्यक्तिको अच्छे—बुरे कार्य करनेका कहा तक अधिकार है। तब ऐसे धर्म और उसके ग्रन्थ तथा उसमे कही गयी शिक्षाओंका प्रयोजन क्या ?

परिशुद्ध और मुक्त बननेके लिये कर्म करनेमे मनुष्यका स्वतन्त्र होना जरूरी है। कर्म करनेकी स्वतन्त्रताके लिये बुद्धि का स्वतन्त्र होना जरूरी है। बुद्धि-स्वातन्त्र्यके लिये किसी ग्रन्थकी परतन्त्रता का न होना आवश्यक है। वस्तुतः किसी ग्रन्थकी प्रामाणिकता उसके बुद्धि-पूर्वक होने पर निर्भर है। न कि बुद्धिकी प्रामाणिकता ग्रन्थ पर हो सकती है।

### ( ४ ) जीवन प्रवाहको इस शरीरके पूर्व और पश्चात् भी मानना

प्रश्न—जब जीवन इतने लम्बे समय तक कार्य-कारणसम्बन्ध पर अवलम्बित मालूम होता है और वहां कोई स्थिति आकस्मिक नहीं मिलती है, तो जीवनके आरम्भमे उसमे कार्य-कारण नियमको

अस्वीकार कर क्या हम उसे आकस्मिक नहीं मान रहे हैं ? आकस्मिकता कोई सिद्धान्त नहीं है, क्योंकि उसमें कार्य-कारण नियमोंसे ही इन्कार कर देना होता है जिसके बिना कोई बात सिद्ध नहीं की जा सकती ।

यदि कहें—माता-पिताका शरीर जैसे अपने अनुरूप पुत्र शरीरको जन्म देता है, वैसे ही उसका मन तदनुरूप पुत्रके मनको जन्म देता है, तो कुछ हद तक ठीक होने पर भी यह बात सर्वांशमें ठीक नहीं जँचती, यदि ऐसा होता तो मन्दबुद्धि माता-पिताओंको प्रतिभाशाली पुत्र न होता ऐसे ही प्रतिभाशाली माता-पिताओंको मन्दबुद्धि पुत्र न होता । पण्डितकी सन्तान मूर्ख बहुधा देखी जाती है यह अडचन हट जाती । यदि जीवन-प्रवाहको इस शरीरक पहलेसे मान लें, तब तो यह कहा जा सकता है, कि हर एक पूर्व जीवन परवर्ती जीवनका निर्माण करता है ।

जिस प्रकार रानसे निकला लोहा, पिघला कर बना कच्चा लोहा और अनेकों बार ठंडा और गरम करके बना लोहा, तीनों ही लोह हैं, तो भी उनमें सस्कारकी मात्रा जैसी कम-ज्यादा है, उसीके अनुसार हम उन्हें कम अधिक संस्कृत पाते हैं । प्रतिभाशाली बालककी बुद्धि पहलेके विचार-अभ्याससे सुसंस्कृत है । मानसिक अभ्यासका यद्यपि स्मृतिके रूपमें सर्वथा अस्तित्व रहना अत्यावश्यक नहीं है,—परन्तु तदनुसार न्यूनाधिक संस्कृत होना तो बहुत जरूरी है ।

मन्दबुद्धिता, भद्रता नृशसता आदि कितने ही अपैतृक गुण



मनुष्यमे अरुसर दिखाई पड़ने हैं, उनका कारण इसके पूर्व जीवन-प्रवाहमें ढूँढ़ना पड़ता है ।

इस प्रकार विचार करनेसे यह निश्चय होता है कि इस शरीरका जीवन-प्रवाह एक सुदीर्घ जीवन-प्रवाहका छोटासा बीचका अंश है, जिसका पूर्वकालीन प्रवाह चिरकालसे आ रहा है, और परकालीन भी चिरकाल तक रहेगा । जीवन-प्रवाह इस शरीरके पूर्वसे आ रहा है और पीछे भी रहेगा, तो भी अनादि और अनन्त नहीं है इसका आरम्भ तृष्णा या स्वार्थ-परतासे है, और तृष्णाके क्षयके साथ इसका क्षय हो जाता है ।

बुद्धकी शिक्षा और दर्शन उक्त चार सिद्धान्तों पर अवलम्बित हैं । पहले तीनों सिद्धान्त 'बौद्ध-धर्म' को संसारके अन्य धर्मोंसे पृथक् करते हैं । ये तीनों सिद्धान्त जड़वादसे और बुद्ध-धर्मसे समान हैं, किन्तु चौथी घात अर्थात् जीवन-प्रवाहको इसी शरीर तक परिमित न मानना यह बौद्ध-धर्मको जड़वादसे पृथक् करता है, और साथ ही मनुष्यके लिये भविष्यको आशामय बनानेका यह एक सुदृढ़ उपाय है, जिसके बिना किसी आदर्शवादका किसी कार्यरूपमें परिणत होना दुष्कर है । चारों सिद्धान्तोंमें पहले तीन घड़ी परतन्त्रताओंसे मनुष्यको मुक्त कराते हैं, चौथा आशामय भविष्यका सन्देश देता है और शील-सदाचारके लिये नींव बनता है ।

❀ बौद्धोंके मूल चार सिद्धान्तोंका खण्डन ❀

( १ ) ईश्वर मानना ही युक्ति-युक्त है

बौद्धाने ईश्वर न माननेका जो तर्क-प्रदर्शन किया है वह सगथा

उपहासास्पद है क्योंकि किसीका कारण मानना या न मानना यह उस पदार्थके स्वरूप-ज्ञानके पश्चात् ही निर्धारण किया जा सकता है, विना उसके स्वरूप-ज्ञानके यह उसका कारण है, या नहीं है यह कैसे कहा जा सकता है।

जिस व्यक्तिले कभी अग्निको नहीं देखा है, अग्नि ज्ञानसे सर्वथा अपरिचित है, वह व्यक्ति धूम देख कर भी अग्निका अनुमान नहीं कर सकता है। अग्निका धूमके साथ यह व्याप्ति (साहचर्य) है, अग्निका यह स्वरूप है, अग्नि-धूमका यह संबन्ध है इत्यादि ज्ञान रहनेसे ही पर्वत आदि प्रदेशोंमें केवल धूम देख कर अग्निका अनुमान किया जाता है यह सर्व-संमत है। काय देख कर इसका कुछ कारण है इतना ही अनुमान किया जा सकता है।

इसी प्रकार जब तक पहले यह ज्ञान नहीं हो जायगा कि ईश्वर का स्वरूप क्या है! जगत्के साथ ईश्वरका क्या संबन्ध है! जगत्के साथ ईश्वरकी व्याप्ति (साहचर्य) है अथवा नहीं इत्यादि, तब तक जगत्का कारण ईश्वर है अथवा नहीं इस प्रकारकी प्रजल्पना कैसे की जा सकती है?

बौद्धोंने तो ईश्वरका स्वरूप ही नहीं जाना है, जगत्के साथ ईश्वरका क्या संबन्ध है, न इसे जाना है और न तो उसको जाननेका कभी प्रयत्न ही किया है, तब सिर्फ इस जगत्को देख कर ईश्वरके विषयमें उनका अनेक प्रकारका कुतूहल करना सर्वथा निन्दनीय है।

ईश्वरका स्वरूप—माया-विशिष्ट चैतन्य है यानी माया और ,

चैतन्य तथा मायामें प्रतिविम्बित उसी चैतन्यका आभास इन तीनोंके समुदायकी 'ईश्वर' सज्ञा है। इन तीनोंका विभिन्न स्वरूप है—

रज-सत्त्व-तम गुणस्वरूप माया है, चैतन्य तो निर्विकार, असंग और एकरस है, और चैतन्यके आभासका गुण काय-कर्तृत्वशक्ति आदि है।

इन तीनोंमें माया तो समस्त ब्रह्माण्डका उपादान कारण है, अतः समस्त ब्रह्माण्ड भी पूर्वोक्त गुणत्रयात्मक ही प्रतीत होता है। वही गुणत्रयात्मक माया जगत्-रूपसे परिणत होती है, अतः मायाके विकारी माननेमें कुछ भी आपत्ति ईश्वरवादीको नहीं है, इस लिये उपादानके विकारी माननेमें बौद्धका आश्लेष युक्ति-रहित है।

माया ही इस जगत्का उपादान कारण है जैसे घटकी मिट्टी और कुण्डलका सुवर्ण।

ईश्वरके स्वरूपका एक अंश जो चैतन्यका आभास है वह इस जगत्का निमित्त कारण है, जैसे घटका कुम्हार और कुण्डलका सुनार। वह आभास चैतन्यस्वरूप और सर्वशक्तिमान् है।

“विना उपादान कारणकी सहायतासे यदि निमित्त कारण ही कार्यका उत्पादन करता है तो अभावसे भावकी उत्पत्तिको दोषारोपण और काय-कारणका नियम-भंग हो जाता है” यह बौद्धोंका प्रमाण करना विवेकशून्य है, क्योंकि उपादानको लेकर यानी उपादानकी सहायतासे निमित्त कारण कार्यका उत्पादन करता है, यही ईश्वर-वादीका सिद्धान्त है।

निमित्त कारणके बारेमें बौद्धोंके द्वारा जो यह आक्षेप किया जाता है कि “निमित्त कारण कार्यमें व्याप्त होकर स्थित रहता है, अथवा कार्यसे अलग अवस्थित रहता है।” इसका समाधान ईश्वरवादीका यह है कि निमित्त कारण जगत्में व्याप्त हो कर इस प्रकार जगत्से अलग रहता है जैसे ऊर्णनाभि ( मकड़ी ) तन्तुओंमें, यानी मकड़ी अपने शरीरसे तन्तु ( जाल ) को उत्पन्न करके और स्वयं तन्तुओंमें व्याप्त रह कर भी उससे अलग रहती है।

कहनेका तात्पर्य यह कि वह आभास अंश ही इस जगत्का निमित्त कारण है और मकड़ीकी तरह अपने कार्यमें व्याप्त और कार्यसे अलग भी रहता है। इस प्रकारके प्रबल तर्क रहनेसे ईश्वरके विषयमें बौद्धोंका जो आक्षेप था वह ईश्वरके विषयमें उसकी जानकारी न रहनेका द्योतक था।

ईश्वरका जो चैतन्य अंश है वह केवल अधिष्ठान स्वरूप है, जैसे फलित सपेका रज्जु, यानी जिस प्रकार रज्जुमें मिथ्या सपे भासित होने पर भी किसी प्रकारका विकार उत्पन्न नहीं होता है उसी प्रकार यह सारा जगत्, जो मिथ्या स्वरूप है, ईश्वर-चैतन्यमें भासित होने पर भी कुछ भी विकार उत्पन्न नहीं करता है, यानी ईश्वर चैतन्य सदैव निर्विकार ही रहता है। इस प्रकार अधिष्ठान रूपसे जगत्का ईश्वर-चैतन्यको निमित्त कारण माननेसे बौद्धोंके द्वारा ईश्वरके विषयमें विकारी होनेका आक्षेप किया जाना सर्वथा तर्कशून्य और अविवेकितका द्योतक है।

इस जगत् रूप कार्यको देख कर उसके कारणकी कल्पना

बौद्धोंको भी करनी ही पड़ेगी, क्योंकि बिना कारणके एक भी कार्य नहीं उत्पन्न होता है यह बौद्ध भी मानता है ।

इस विशाल दुरूह जगन्का कारण विलक्षण अनन्त शक्तिशाली ईश्वरके सिवा दूसरा कौन हो सकता है, और इस प्रकार शक्तिशाली जो कारण हो सकता है, वही हमारा ईश्वर है, इस प्रबल तर्क आधार पर बौद्धोंको इच्छा नहीं रहन पर भी ईश्वरका अस्तित्व मानना ही पड़ता है । उपादान कारणके सहार जगन्के बनाने पर भी ईश्वरमें सर्वशक्तिमत्ता अभ्युण्ण रूपसे रहती है, क्योंकि जगन् बनानेमें जिस उपादान कारणकी ईश्वरको स्वीकृति करनी पड़ती है, वह 'माया' नामका ईश्वरका ही एक अश-विशेष है । अर्थात् शक्तिके उपयोग करनेसे किसीके सर्वशक्तिमान् होनेमें कोई अडचन नहीं रह जाती है । अपवित्रता, क्रूरता आवि दुराइयोका भी ईश्वरमें स्थान नहीं है, क्योंकि मायाका स्वरूप विशुद्ध सत्त्वगुण प्रधान है, सत्त्वगुणकी बहुत अधिक मात्रामे रहने और तमोगुण तथा रजोगुणक अति अल्प मात्रामे रहनेसे ईश्वरमें किसी प्रकारकी दुराइयोका लेश मात्र भी स्थान नहीं है । ईश्वर विशुद्ध है, दयालु है, क्योंकि सत्त्व-गुणका वही स्वभाव है ।

जिस प्रकार कोई निष्पक्ष सच्चा हाकिम किसी अपराधीको उसके किये कर्मके अनुसार दण्ड देता है और किसीको अपराधी न पाकर उसे दण्ड देनेसे मुक्त कर देता है इसमें हाकिमकी दया अथवा क्रूरता नहीं कही जाती है । दण्ड भोगना या उससे मुक्त होना अपने ही किये कर्मका परिपाक है । हा, इतना अवश्य है कि हाकिम उसमें निमित्त-

मात्र होता है, उसी प्रकार ईश्वर जीवको उसके पाप कर्मके अनुसार दुःख प्रदान करता है और उसके पुण्य कर्मके अनुसार सुख प्रदान करता है। अतः ईश्वरमे इससे दया-क्रूरता कुछ भी नहीं कही जा सकती।

वास्तवमे तो जीवके अपने किये पुण्य-पापके ही परिपाक सुख-दुःखभोग हैं। ईश्वर केवल उसके भोगानेका निमित्तमात्र है, इतने मात्रसे उसमे क्रूरता आदि दोषोंका आरोपण नहीं किया जा सकता है। यह सारा ही त्रिष्व-निर्माण जीवके ही कमका परिपाक स्वरूप है, यानी जीवके किये कर्मके भोगनेका साधन स्वरूप है। ईश्वर उस साधनके द्वारा जीवके कर्म फलका प्रदाता होता है। जैसे समान रूपसे सब खेतोमे मेघके वर्षा करने पर भी जिस खेतमे जैसा परिश्रम किया रहता है उसमे बसा फल होता है, उसमे मेघका कुछ भी दोष नहीं, मेघ तो सबके लिये समान ही है, इसी तरह ईश्वर सबके लिये समान ही हैं। जैसा जिसका प्राक्तन कर्म किया रहता है, वैसा उसको सुख-दुःख फल भोग मिलता है, परन्तु फलभोग जड़ पदार्थ है, स्वयं उसकी किसीके पास जाने-आनेकी सामर्थ्य नहीं है। वह चेतन ईश्वरके द्वारा ही नियमानुसार जीवके पास जाता-आता है।

इस प्रकार ईश्वरमे वैषम्य और नेर्घृण्य (क्रूरता आदि) दोषोंका आरोपण नहीं किया जा सकता है।

“ईश्वरके माननेसे मनुष्य स्वयं अपना मालिक नहीं हो सकता है, वह परतन्त्र हो जायगा और स्वयं कुछ भी पुरुषार्थ नहीं कर

सकेगा" यह कथन भी बौद्धके कुतर्क और अविवेकिताका परिचायक है, क्योंकि मनुष्य सुख-दुःख भोगों परतन्त्र ही रहता है, स्वतन्त्र नहीं है, नहीं तो मनुष्य कभी दुःख नहीं भोगता।

दुःख भोगनेकी नहीं इच्छा रहने पर भी जीवमात्रको दुःख भोगत देखा जाता है, अतः मानना ही पड़ता है कि सुख-दुःख भोग मनुष्यको अपने वशका नहीं है।

साराश यह कि कई ऐसे कर्म हैं, जिनमें मनुष्यकी स्वतन्त्रता है और कई कर्म ऐसे भी हैं जिनमें कुछ भी स्वतन्त्रता नहीं है, अतः मनुष्य अपने आप मालिक नहीं है यह तो मानना ही पड़ता है। यह प्रत्यक्ष रूपमें देखा जाता है कि इस जगत्में प्रत्येक प्राणी एक दूसरेके अधीन रहता है, जैसे सेवक मालिकके अधीन, पत्नी पतिके अधीन, पुत्र पिताके अधीन, प्रजा राजाके अधीन और राजा भी अपने सुख दुःख भोगके अधीन रहता ही है।

लोगोंमें इस प्रकारकी व्यापक परतन्त्रता दूर कर भी बौद्धगण मनुष्यकी असम्भावित स्वतन्त्रताका प्रलाप करता है। हा, इतना ही सकता है कि भविष्य जीवनका अपने पुरुषार्थके द्वारा मनुष्य सुखमय बना सकता है, किन्तु तीव्रतर प्रारब्ध कर्म-फलके भोगमें तो मनुष्य सर्वथा परतन्त्र ही है, अतः उक्त कर्म-फल प्रदान करनेके लिये स्वतन्त्र ईश्वरको मानना ही पड़ेगा।

ईश्वर इस जगत्का आदि-कर्त्ता है, यानी अपनी अनुपम शक्तिके द्वारा ईश्वरने इसे अवश्य रचा है, तब जगत् जो अनादि कहा जाता है वह प्रवाह रूपसे।

सारांश यह कि यह जगत् किसी अदृष्टको लेकर प्रलयमें, ईश्वरमें यानी ईश्वरके मायाशक्तिमें लीन होकर रहता है, पुनः सृष्टिके प्रारम्भमें उसी सूक्ष्म शक्तिसे अपने अदृष्टके फल-भोगके लिये स्थूल रूपसे व्यक्त होता है, अतः ईश्वर इस जगत्का कर्ता-धर्ता कहा जाता है। यह जगत् सूक्ष्मके द्वारा स्थूल रूपसे ज्यन्त किया जाता है, अतः सादि है और प्रवाह रूपसे अनादि भी है, क्योंकि जैसी सृष्टि पहले कल्पमें थी, वैसी ही सब कल्पोंमें व्यक्त की जाती है।

प्रवाह रूपसे अनादि रहने पर भी ईश्वरकी अनादि 'माया' शक्ति द्वारा उसकी रचना होनेमें कोई आपत्ति नहीं होती है।

बोद्धने यह जो कहा था कि "प्रलय समयमें ईश्वर किसी कायको नहीं करता है, अतः क्रिया-रहित ईश्वरमें प्रमाण नहीं है, क्योंकि क्रियासे ही ईश्वरका अनुमान किया जाता है।" यह कहना भी प्रमाण-मूलक नहीं, क्योंकि यह नियम नहीं है कि कार्य-ध्वसके बाद कर्ता भी न रहे। जैसे घट-ध्वसके बाद भी कुम्हार रहता ही है, उसी प्रकार ईश्वर भी सृष्टिके प्रलय-समयमें भी क्रिया-रहित होकर रहता ही है और समय पाकर फिर ईश्वर ही अपने स्वरूपमें स्थित माया द्वारा जगत्को रचता है अतः बोद्धने ईश्वरके अस्तित्व विषयमें जो कुतर्क किया था उसका तर्क और युक्ति द्वारा खण्डन कर दिया गया।

॥ ( २ ) आत्माको नित्य माननेकी अकाट्य युक्ति

"पञ्च स्कन्धोंमें से चिह्नान स्कन्ध ही आत्मा है और वह क्षण-क्षण विनष्ट होता है अतः अनित्य है, किन्तु उसका प्रवाह ( सन्तति )



उसके निर्वाण काल पर्यन्त रहता है” यह कहना बौद्धोंका कुतर्क-पूर्ण है, क्योंकि बौद्ध-सम्प्रदायमें विज्ञान स्कन्धकी उत्पत्ति जड़ पदार्थों के सम्मेलनसे मानी गयी है, किन्तु जड़ पदार्थोंका नियमानुसार सम्मेलन अपने आप नहीं हो सकता है, किसी चेतन पदार्थके द्वारा ही हो सकता है और बौद्ध मतमें जगत्के निर्मापक भूत-भौतिक और चित्त-बौतिकके समुदाय स्वरूप जो पंचस्कन्ध माने गये हैं, उनमें कोई चेतन पदार्थ नहीं माना गया है। जड़ पदार्थोंका अपने आप इस प्रकार नियमानुसार सम्मेलन होना तर्कके बाहर है और उनके स्वतः सम्मेलन नहीं होनेसे पंच स्कन्धोंका स्वरूप ही नहीं बन सकता है। पंच स्कन्धोंमें सभी पदार्थ जड़ हैं, उनके सम्मेलनसे कोई चेतन (विज्ञान) स्वरूप काये उससे नहीं हो सकता है, अतः विज्ञानस्कन्ध आत्मा है यह बौद्धोंका कहना सरासर भूल है।

बौद्धका विज्ञानस्कन्धको आत्मा मान कर उसको क्षणिक . बतलाना उसका तर्कशान्धकी अनभिज्ञताका पूर्ण परिचय है, वैसा माननेसे प्रत्यभिज्ञाका पालन कैसे किया जा सकता है, क्योंकि “जो मैं विगत वर्ष जिस काशीको देखा था, वही मैं आज उसी काशीको देख रहा हूँ” इस प्रकारकी प्रत्यभिज्ञा (एक प्रकारका ज्ञान) लोगोंमें निर्विवादरूपसे होती है। इस लौकिक व्यवहारकी रक्षा बौद्ध-सम्प्रदायमें कैसे की जा सकती है। जब कि बौद्धमतमें क्षण-क्षणमें प्रत्येक पदार्थका विनाश कहा जाता है, जो पूर्व क्षणमें था वह पर क्षणमें नहीं है, इस प्रकार आत्मा और काशीके भी उसके मतमें क्षणिक होनेसे विगत वर्षमें जो मैं था, वह वर्तमान समयमें

कहां ? और उस दिनकी काशी भी आज कहां ! फिर प्रचलित उक्त प्रत्यभिज्ञाका पालन कैसे हो सकता है !

इसके समाधानमें बौद्धका जो यह कथन होता है कि आत्मा या सारे पदार्थ क्षणिक हैं सही, किन्तु उनकी सन्तति ( प्रवाह ) क्षणिक नहीं है। वह नव तक स्थायी है, जब तक किसी विरोधी भावके द्वारा तृष्णाके समूल उच्छेद होनेसे निर्वाण प्राप्त नहीं होता है।

अत्यन्त सूक्ष्म कालको 'क्षण' कहते हैं। प्रथम क्षणमें उत्पत्ति और द्वितीय क्षणमें विनाश आत्माका माना जाता है, और इसी प्रकार द्वितीय क्षणमें ही सजातीय आत्माकी उत्पत्ति मानी जाती है और उसमें पूर्व आत्माके अनुभव-जन्य जो संस्कार था उसका संक्रमण (प्रवेश) माना जाता है। इसी क्रमसे पूर्व-पूर्व आत्माके द्वारा अनुभूत पदार्थोंका उसके संस्कारका उत्तर-उत्तर आत्मामें संक्रमण होनेसे स्मरण होता है यह मान कर प्रत्यभिज्ञाका समर्थन बौद्ध-मतमें किया गया है, किन्तु यह भी युक्ति-रहित है, क्योंकि जो पदार्थ उत्पत्ति-क्षणमात्रमें ही रहता है, उसका किस प्रकारका यह रहना है और उसी अत्यन्त सूक्ष्म कालमें किस प्रकार जगत्के अनेक पदार्थोंका अनुभव करना है, यह समझमें नहीं आता। उत्पत्ति-क्षणमें ही, जब कि पूर्णरूपसे वस्तु कायम भी नहीं हुई है, तभी कैसे कोई अनुभव कर सकता है ?।

क्या कहें जैसे-जैसे उसकी गहराईको खोजते हैं, वैसे-वैसे उसके अनर्गल प्रलापका पता चलता है।

क्षणिक आत्माका कौन अनुभव कर सकता है ? क्योंकि बौद्ध-मतमें सारे पदार्थ क्षणिक हैं कोई भी स्थायी नहीं है। अनुभव करने

वाला आत्मा भी क्षणिक है, तब जो एक क्षण पचन्त किसी प्रकार रहता है, वह कैसे कह सकता है कि सब क्षणिक हैं।

सन्तति ( प्रवाह ) को स्थायी कहना भी बौद्धोंका अपने सिद्धान्त का त्याग करना है, क्योंकि उसका सिद्धान्तमे जब सार पदार्थ क्षणिक माने गए हैं, तब 'सन्तति' को स्थायी कहना क्या प्रलाप नहीं है।

जिस सन्तति-माननेका गव कर बौद्धोंने प्रत्यभिज्ञा आदिमें उपस्थित दोषोंका निराकरण किया है, वह सन्तति क्या क्षणिक पदार्थसे अतिरिक्त कोई नवीन पदार्थ है। अथवा नहीं ?

यदि कोई नवीन पदार्थ नहीं है, तब तो उसका भी क्षणिक होनेसे उक्त दोषोंका निराकरण नहीं होता है और यदि क्षणिक पदार्थसे कोई नवीन पदार्थ है और वह स्थायी है, तो 'सार पदार्थ क्षणिक हैं' इस सिद्धान्तका विरोध होता है। क्षणिकका प्रवाह क्षणिकसे अतिरिक्त कैसे हो सकता है।

पूर्व आत्माके सदृश ही दूसरी आत्मा क्षणिकपक्षमें उत्पन्न होती रहती है और दूसरे क्षणमे विनाश होता रहता है, इसी लिये यह भ्रम होता है कि "वही यह आत्मा है" यह कहना भी ठीक रहित है, क्योंकि पूर्व सदृश दूसरी आत्मा है, यह ज्ञान किस आत्माको होगा ? पूर्व क्षणकी और परक्षणकी आत्मासे भिन्न कोई तीसरी आत्मा पूर्व और पर आत्माकी अवस्थिति काल पर्यन्त स्थायी रहे तो वह कह सके कि पूर्व आत्माक सदृश यह पर आत्मा है, क्योंकि वह तीसरी पूर्व पर दोनोंक स्वरूपको यथावत् समझने से कह सकती है कि उसीके सदृश यह है।

बौद्ध-सम्प्रदायमें दो क्षण पर्यन्त किसी आत्माकी स्थिति नहीं रहनेसे पूर्व-उत्तरकी आत्माका सादृश्य-ज्ञान किसको हो सकता है। हमने आगे चल कर क्षणिक वादका खण्डन सविस्तर किया है।

क्षणिकवादकी रक्षाके लिये ही बौद्धोंने आत्माको नित्य नहीं माना था, जब क्षणिक वादका सहस्रशः खण्डन अनेकानेक युक्तियोंके द्वारा हो गया है तब आत्माको नित्य माननेमें बौद्धोंको भी आपत्ति नहीं होनी चाहिये, क्योंकि आत्माको नित्य नहीं माननेसे उसके प्राक्तन (पूर्व) जन्मके कर्म, तदनुसार दुःख-सुख भोग आदि व्यवस्थाका पालन होना असम्भव है।

बौद्धोंने जो आत्मा और मनको एक ही पदार्थ कहा है वह भी असंगत है, क्योंकि ज्ञाता (आत्मा) को बाह्य घट-पट आदि पदार्थोंके प्रत्यक्ष ज्ञान करनेके लिये जिस प्रकार नेत्र आदि बाह्य इन्द्रियोंकी जरूरत है, उसी प्रकार आन्तर सुख-दुःख आदि पदार्थोंके प्रत्यक्ष ज्ञान करनेके लिये ज्ञाताको एक आन्तर इन्द्रियकी जरूरत है, वही आन्तर इन्द्रिय 'मन' है। वह ज्ञानका करण (साधन) है और 'आत्मा' ज्ञानका कर्त्ता है, अतः आत्मा और मन भिन्न-भिन्न क्रिया-सम्पादन करनेसे दो पदार्थ माने जाते हैं। दोनों एक कभी नहीं हो सकते।

'मेरा मन शुद्ध है, अथवा अशुद्ध है' इस लौकिक व्यवहारमें भी मनमें ममत्व बुद्धि रहनेसे आत्मासे मन पृथक् है यही निश्चित होता है, क्योंकि ममत्व बुद्धि भेदका चोतक है यह सर्व-सम्मत है। मन-आत्मवादके खण्डनमें इसका सविस्तर वर्णन किया गया है।

आत्माको क्षणिक मान कर उसकी परिशुद्धि मानना 'वदतो व्याघातः' दोष होता है, क्योंकि जो स्वभावतः क्षणिक है, उसकी परिशुद्धि क्या ।

आत्माके नित्य मानने पर ही अविद्या आदि दोषोंके मिथ्या संसर्गसे कल्पित अशुद्धि और कल्पित बन्ध दोनों निवृत्त हो सकते हैं । मोक्ष कोई अभाव पदार्थ नहीं है, जो आत्माके विनाशसे उत्पन्न होता हो, किन्तु मोक्ष भाव पदार्थ है । आत्माके नित्य होने पर ही उसका मोक्ष संभव है ।

बोद्धोंने कहा था—“राग-द्वेषकी लाछन आत्मामे लग जानेसे वह लाछन आत्मासे कभी हट नहीं सकता” यह कहना भी आत्माके वास्तव स्वरूपको नहीं जाननेका शोचक है ।

आत्मा नित्य और असंग है, उसमें किसी प्रकारका लाछन कभी नहीं लगा है और न कभी लगेगा । राग-द्वेष आदि मनके धर्म हैं, ये मनको लाटित करते रहे हैं और करेंगे । राग-द्वेष धर्म-युत मनके कल्पित संसर्गसे आत्मामे भी मनके राग-द्वेष भ्रमसे भासित होते हैं । इसका कारण-मन और आत्माके वास्तव स्वरूपका ज्ञान नहीं होना है । जैसे जवापुष्प ( एक प्रकारका लाल पुष्प ) के संसर्गसे स्फटिकमे, जो स्वरूपतः श्वेत होता है, लाल रंगका भान होने लगता है, इसका भी कारण यही है कि स्फटिकके वास्तव स्वरूपका ज्ञान नहीं है । उक्त प्रकारके भ्रमको हटाना ही वेदान्त शास्त्रका मुख्य उद्देश्य है ।

मन जड़ है, क्योंकि वह भौतिक है यानी पंच भूतोंके सत्त्वगुणसे

उत्पन्न होता है। जब उसके उपादान कारण ही जड़ है, तो उसका जड़ होना तो स्वाभाविक ही है और जड़ पदार्थमें स्वयं कुछ क्रिया करनेकी शक्ति नहीं देखी जाती है। बिना चेतनकी सहायतासे मनकी राग-द्वेषादिमय मानसिक क्रिया असंभव है। जैसे सूर्यका प्रतिबिम्ब दर्पणमें पड़ कर उस प्रतिबिम्बके द्वारा अन्य पदार्थोंका प्रकाश स्फुटरूपसे दर्पण करता है और जैसे अन्धकारमें किसी पदार्थका दर्शन नहीं होता है, किन्तु दीप आदिके आलोक रहनेसे ही प्रकाश होकर पदार्थोंका प्रकाश होता है, उसी प्रकार चेतनात्माके प्रकाशसे ही मन अपनी मानसिक राग-द्वेषादिमय क्रिया-सम्पादन करनेमें समर्थ हो सकता है, अतः आत्माकी नित्यताका स्वीकार करना अनिवार्य है।

### ( ३ ) वेद स्वतः प्रमाण है

श्रुति-स्मृतिको प्रमाण न मानना युक्ति-रहित है, क्योंकि पुरुष की अनेकता है, अतः उसकी बुद्धिकी भी अनेकता ही सिद्ध होती है। प्रत्येक व्यक्तिकी प्रकृति और रुचि भिन्न-भिन्न देखनेमें आती है, अतः उसके बुद्धि-भेद भी मानने ही पड़ते हैं।

श्रुति-स्मृतिको स्वतः प्रमाण नहीं माननेसे केवल अपनी-अपनी बुद्धिके द्वारा तत्त्व-निर्णय करनेसे वास्तव तत्त्व-निर्णय नहीं हो सकता है, क्योंकि एक व्यक्ति जैसा तत्त्व-निर्णय करेगा, दूसरा उससे ज्यादा बुद्धिमान व्यक्ति उससे विपरीत तत्त्व-निर्णय कर सकता है। जो वस्तु प्रत्यक्षरूपसे देखनेमें नहीं आती है, उसका केवल मानवकी

बुद्धि और तर्कके आधार पर यदि निणय किया जायगा तो बुद्धिके आनन्त्यसे उसके वास्तव स्वरूपका निर्णय होना असम्भव है। वस्तुका वास्तव स्वरूप एक ही होता है। बुद्धिकी अनन्ततासे वस्तुका जो अलग-अलग स्वरूप निर्णय किया जायगा, वह वास्तव स्वरूप ( तत्त्व-निणय ) नहीं होगा, क्योंकि बुद्धिकी अवधि नहीं है, इस लिये केवल बुद्धिके आधार पर केवल तर्कके सहारे ही वस्तुका तत्त्व-निणय करना भूल है।

बुद्धि और तर्कमें भ्रम आदि अनेक दोष भी देखे जाते हैं, अतः केवल बुद्धिके द्वारा शुष्क तर्कसे सिद्धान्तकी स्थापना नहीं की जा सकती है, उसके लिये तो वेद ही पर्याप्तरूपसे प्रमाण है। वेदमें भ्रम-प्रमाद आदि कुछ भी दोष नहीं है, वह ईश्वरके स्वात्सरूप होनेसे अपौरुषेय कहा जाता है, उसी वेदके गम्भीर अथकी लौकिक शब्दमें स्मृतिकारोंने विशद व्याख्या की है, अतः श्रुति और नदनुसूल स्मृति दोनों मान्य हैं।

प्राचीन कालके ऋषिगण सर्वज्ञ और त्रिकालज्ञ अवश्य थे, उन्होंने जो ग्रन्थ निर्माण किया है वह सर्वथा प्रामाणिक है।

“त्रिकालज्ञ ऋषिगण भविष्यमें आने वाली प्रतिकूल घटनाओंको पहले ही क्यों नहीं रोक दिया” बौद्धोंका यह आरोप निन्दनीय है, क्योंकि अपने किये कर्मका फल भोग होता ही है, जो अवश्य भोग्य है, उसके भोग हुए बिना नहीं रहता है। साधारण ऐसे भी कुछ कम हैं जो समुचित पुरुषाय करनेसे विनष्ट हो जाते हैं, किन्तु कुछ ऐसे भी जवदस्त कर्म मानवके रहते हैं, जिनका भोग करना मानवको

अनिवार्य होता है, अतः सर्वशक्ति रखते हुए भी सृष्टिकी मार्यादित नियमको ऋषि लोग विश्रुंखलित नहीं करते थे, उसके विपरीत बलिक व्यवस्थित मर्यादाका पालन करना और कराना ही ऋषियों का काम था ।

कुछ कर्म यानी अवश्य भोग्य ( प्रारब्ध कर्म ) के सिवा अन्य कर्मों के भोगमें मनुष्य परिवर्तन कर सकता है । उसमें अपने उत्थान-पतनका स्वयं मालिक है सही, किन्तु उसका कौनसा मार्ग है—किस प्रकार अपनी उन्नतिकी शिस्त पर मनुष्य चढ़ सकता है यह जिज्ञासा होनी मनुष्यकी स्वाभाविक है । उसकी पूर्त्तिके लिये क्या-क्या मानवको उपादेय ( प्राद्व ) है और क्या-क्या हेय ( त्याज्य ) है, यह सुचारुरूपसे जतानेके लिये परम दयालु ईश्वरके निःश्वासरूपसे वेद प्रगट हुए, अतः वे स्वतः प्रमाण हैं । उनकी प्रामाणिकताके आधार पर ही ऋषियोंके वचनमें विश्वास या श्रद्धा की जाती है, इसी लिये स्मृति शास्त्र भी हमारे मान्य होते हैं । वेदके अनुकूल जो वाक्य नहीं, वे आप्त वाक्य नहीं हैं, अतः वे हमारे हेय हैं ।

स्मृति आदि अन्य ग्रन्थोंकी मानवको बुद्धि या तर्क सबकी प्रामाणिकता वेदके द्वारा जानी जाती है और वेदकी प्रामाणिकता स्वयं सिद्ध है इस लिये 'वेद' स्वतः प्रमाण अवश्य है ।

( ४ ) जीवन प्रवाहका इस शरीर तक ही

हृद न मानना

बौद्धोंके इस सिद्धान्तसे सर्वांशमें हमारा विरोध नहीं है, क्योंकि कर्मफल-भोगकी व्यवस्था पालनके लिये पूर्व-जन्म और पर-जन्ममें



## बौद्धशब्दार्थ-विवेचन

गौतम बुद्धके पहले ही अनेक बुद्ध आविर्भूत हो चुके हैं, इसका विदेशीय बौद्धसम्प्रदायके लोग और अनेक पुरातत्त्वज्ञ प्रमाणके द्वारा समर्थन करते हैं।

अत्यन्त प्राचीन और प्रामाणिक वाल्मीकीय रामायणमें बुद्धका नाम और उस मतकी निन्दा देखनेमें आती है। जैसे—

‘यथाहि चोरः स तथाहि बुद्धस्तथागतं नास्तिकमत्र विद्धि’

इत्यादि ( अयोध्या काण्ड १०६ सर्ग ३४ वा श्लोक )

पूव समयमें देवगणके प्रार्थनासे भगवान् विष्णुके शरीरसे उत्पन्न होकर माया-मोहने असुरोंके प्रति बौद्ध-धर्मका उपदेश किया है यह विष्णुपुराणके तृतीय अंशके १८ वें अध्यायमें कथन किया गया है। जो क्षणिक बुद्धिको ही आत्मा कहते हैं, बुद्धिसे भिन्न आत्मा नहीं मानते हैं, अतः वे ‘बौद्ध’ नामसे कहे जाते हैं।

बौद्ध-ग्रन्थोंमें भी ‘बौद्ध’ शब्दको इस प्रकारकी व्याख्या उपलब्ध होती है। जैसे—‘बुद्धितत्त्वे व्यवस्थितो बौद्धः’

## बौद्धके चार भेद

बौद्धके चारभेद होते हैं जैसे—सौत्रान्तिक, वैभाषिक, योगाचार और माध्यमिक।

उनमेंसे सौत्रान्तिक और वैभाषिक तो बाहरकी वस्तुओंको भी मानते हैं, किन्तु योगाचार बाह्य वस्तुओंको नहीं मानते हैं। केवल विज्ञानको मानते हैं। माध्यमिक सब कुछ शून्य ही बतलाता है।

बौद्ध मतको ही 'वनाशिक मृत' भी कहते हैं। उक्त जो चार मत हैं, वे शिष्योंके भेदसे हैं, किन्तु तत्त्व-निर्णयसे भेद नहीं है। तत्त्व-निर्णय सदाका एक ही है। जिसकी बुद्धि हीन ( *वृद्ध* ) उसको सर्वास्तित्ववादके द्वारा शून्यताका ज्ञान कराया जाता है, और जिसकी बुद्धि मध्यम है, उसको ज्ञानमात्र-अस्तित्ववादके द्वारा शून्यताका ज्ञान कराया जाता है। जिसकी बुद्धि उत्कृष्ट ( उत्तम ) है, उसको साक्षात् ही शून्यता तत्त्वका ज्ञान कराया जाता है, अतः बौद्धोंका शून्यवाद ही मुख्य वाद है, और शून्यताका निश्चय कराना ही तत्त्व-निर्णय है। 'बोधिचित्त विवरण' ग्रन्थमें जैसा कहा है—

देशना लोकनाथानां सत्त्वाशयवशानुगाः । '

भिद्यन्ते बहुधा लोक उपायैर्बहुभिः पुनः ॥ १ ॥

गम्भीरोत्तानभेदेन क्वचिच्चोभयलक्षणा ।

भिन्नापि देशनाऽभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणे ॥ २ ॥

अर्थ—लोकनाथानाम्=बुद्धका देशनाः=आगम ( उपदेश ) सत्त्वाशयवशानुगाः=प्राणिओंके अभिप्रायके अनुसार होते हैं, यानी जिसका जैसा अभिप्राय रहता है, उसके अनुकूल उपदेश उसको देकर पश्चात् तत्त्व-साक्षात्कार कराया जाता है। उनके आगमका लोगोंमें अनेक प्रकारका विभेद दृष्ट होता है। जैसे—उनमें शून्यता, क्षणिकत्व, सर्वास्तित्व आदि अनेक भेद हैं। गम्भीर=अगाध और उत्तान यानी उसके विपरीत जो स्थूल दृष्टि-योग्य है, उसके भेदसे और कहीं उभय लक्षणा यानी ज्ञानास्तित्व और बाह्यास्तित्व दोनोंके

प्रतिपादन करने वाली देशना है, वह उक्त प्रकारसे विभिन्न होने पर भी शून्यतारूप अवयव लक्षणमें एक है, यानी शून्यता विभिन्न तात्पर्यका प्रतिपादन नहीं करती है, अतः वह एक रूप है।

सारांश यह कि अधिकारीके भेदसे ही बौद्धोंके चार भेद कहे जाते हैं, किन्तु सबका तात्पर्य शून्यतामें ही है। यद्यपि सौत्रान्तिक और वैभाषिकका भी परस्पर मतभेद दृष्ट होता है, जैसे—सौत्रान्तिकके मतमें 'अर्थ' अनुमेय होता है और वैभाषिकके मतमें 'अर्थ' का प्रत्यक्ष माना गया है, तथापि सर्वास्तित्ववादमें उक्त दोनोंका मतभेद नहीं है।

'सौत्रान्तिक और वैभाषिकके मतमें "सर्वास्तित्ववाद" माना गया है यानी बाह्य और आन्तर दोनों वस्तु मान्य हैं। योगाचारके मतमें "विज्ञानास्तित्वमात्रवाद" माना गया है और माध्यमिकके मतमें "सर्वशून्यत्ववाद" माना गया है।

इस प्रकार बौद्ध-मतमें सर्वास्तित्ववाद, विज्ञानास्तित्वमात्रवाद और सर्वशून्यत्ववादके भेदसे तीन प्रकारके वाद कहे जाते हैं।

### बाह्य और आभ्यन्तर जगत्

यह जगत् सर्वदा दो प्रकारका है, बाह्य और आभ्यन्तर। भूत और भौतिक पदार्थ बाह्य जगत् कहा गया है। चित्त और चैत पदार्थ आन्तर जगत् कहा गया है।

### भूत

पृथिवी धातु, जल धातु, अग्नि धातु, और वायु धातु ये चारों

धातु भूत हैं। आवरणका अभावमात्र ही आकाश है, अतः आकाशको भूत नहीं माना है।

## भौतिक

रूप आदि विषय और नेत्र आदि इन्द्रिय भौतिक यानी भूताका काय है।

## भूतांका स्वभाव

पृथिवीका कठिन ( कठोर ) स्वभाव होता है। जलका स्निग्ध स्वभाव होता है। अग्निका उष्ण स्वभाव होता है। वायुका ईरण ( चलन ) स्वभाव होता है।

## चित्त

आभ्यन्तर ( शरीरके अन्दरमें ) जो विज्ञान है वह चित है, जही आत्मा है। बौद्ध लोग आत्माको विज्ञान कहते हैं।

## चेत

चित्तका जो कार्य है यानी विज्ञान रूप आत्माके द्वारा जो ज्ञेय होता है, वह चेत अथवा चैतिक कहा जाता है।

चित्त और चेत इन्हीं दोनों पदार्थोंमें बौद्धोंका ‘पंच स्कन्ध’ अन्तर्गत हो जाते हैं।

रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा, संस्कारके भेदसे ‘स्कन्ध’ पांच प्रकारके कहे जाते हैं।

## रूप स्कन्ध

विषय और इन्द्रियको 'रूप स्कन्ध' कहते हैं,

यद्यपि पृथिवी आदि विषय बाह्य हैं, तथापि शरीरमे उनकी अवस्थिति रहनेसे यानी शरीराकारमें संहत ( परिणत ) होनेके कारण आर जो शरीराकारमें संहत नहीं हैं, वे विषय भी इन्द्रियोंके संबन्धसे आन्तर चित्तके द्वारा निरूप्यमाण ( ज्ञेय ) होनेके कारण आन्तर-समुदायमे गिने जाते हैं, अथवा इन्द्रियोंके संबन्धसे पृथिवी आदि विषय भी आध्यात्मिक ( आभ्यन्तर ) कहे जाते हैं ।

## विज्ञान स्कन्ध

आलय विज्ञान और प्रवृत्ति विज्ञानका जो प्रवाह है उसे 'विज्ञान-स्कन्ध' कहते हैं ।

## आलय विज्ञान

'अहम्, अहम्' 'मैं, मैं' इस प्रकारका जो अनुभव होता है, उसे 'आलय विज्ञान' कहते हैं । यह आत्मविषयक ज्ञान है यानी 'मैं' 'मैं' इस रूपसे अपनी आत्माका ज्ञान है ।

## प्रवृत्ति विज्ञान

इन्द्रिय-जन्य जो रूपादि विषयका ज्ञान है उसे 'प्रवृत्ति विज्ञान' कहते हैं । घट-पट आदि समस्त 'जगत'का जो इन्द्रियोंके द्वारा ज्ञान होता है वह 'प्रवृत्ति विज्ञान' है । जैसा कहा है—

तत्स्यादालय विज्ञानं यद्भवेदहमास्पदम् ।

तत्स्यात्प्रवृत्ति विज्ञानं यन्नीलादिकमुल्लिखेत् ॥

अर्थ—वह आलय विज्ञान है जो अहं = 'मैं' का आश्रय है और वह प्रवृत्ति विज्ञान है जो नीलादि आकार वाला है । आलय विज्ञानकी धारा सुषुप्तिमें भी बनी रहती है और परलोकमें भी जाती है ।

### वेदना स्कन्ध

प्रिय विषयके स्पर्श (संबन्ध) होनेसे जो चित्तकी एक प्रकारकी सुखकी अवस्था होती है, अप्रिय विषयके स्पर्श होनेसे जो चित्तकी एक प्रकारकी दुःखकी अवस्था हो जाती है और जो विषय न तो प्रिय है और न अप्रिय है ऐसे विषयके स्पर्श होनेसे चित्तकी जो एक प्रकारकी सुख-दुःख-रहित अवस्था होती है, वह तीनों प्रकारकी जो अवस्था है वह 'वेदना स्कन्ध' है ।

### संज्ञा स्कन्ध

संज्ञाके संसर्ग (संबन्ध) होनेयोग्य जो प्रतिभास है, उसको 'संज्ञा स्कन्ध' कहते हैं ।

जैसे—'द्वित्यः कुण्डली गौरो ब्राह्मणो गच्छति' द्वित्यः नामका कुण्डलधारी गौर वर्ण ब्राह्मण जाता है । किसीके मतमें देवदत्त आदि नामको ही संज्ञा स्कन्ध कहते हैं ।

### संस्कार स्कन्ध

राग-द्वेष आदि क्लेश और मद-मान आदि उपक्लेश तथा धर्म-अधर्म ये सब 'संस्कार स्कन्ध' कहे जाते हैं ।

उक्त पंच स्कन्धके समुदायको 'पंच स्कन्धी' कहते हैं। संज्ञ स्कन्धमे सविस्मृत्य प्रत्यय (ज्ञान) रहता है और 'आलय विज्ञान स्कन्ध' में निर्विकल्प प्रत्यय रहता है।

इनमे से विज्ञान स्कन्ध चित्त वा आत्मा है। शेष चारों स्कन्ध चैत वा चैत्तिक है। इनका संघात आध्यात्मिक संघात है।

### परमाणुओंका संघात

पृथिवी आदिके परमाणुओंसे यह सारा भूत-भौतिक जगत् 'जन्तुता' है। यह जगत् परमाणुओंका संघात (समुदाय) मात्र है। अर्थात् पार्थिव परमाणुओंका पुञ्ज ही पृथिवी है और पुञ्ज ही वृक्ष आदि हैं, यह पृथिवी आदि परमाणुओंसे कोई अलग वस्तु नहीं बनते हैं, किन्तु एक संस्थान (स्वरूप) विशेषमे परमाणुओंका ही पुञ्ज (ढेर) है।

प्रश्न—यदि वृक्ष परमाणुओंका समुदाय है तो 'यह एक वृक्ष है' इस प्रकार वृक्षमे एकत्व कैसे प्रतीत होता है! क्योंकि समुदायमे बहुत्व रहना चाहिये।

समाधान—जैसे मनुष्य-समुदायमे 'यह एक सेना है' और वृक्ष-समुदायमे 'यह एक वन है' इसी प्रकार यहा भी समुदायमे एकत्व बुद्धि होती है।

प्रश्न—परमाणुओंका संघात यदि वृक्ष है तो उसका प्रत्यक्ष नहीं होता चाहिये, क्योंकि परमाणु प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है।

समाधान—जैसे अत्यन्त दूरसे एक केश (बाल) का प्रत्यक्ष

नहीं होता है, किन्तु वालोंके संघका प्रत्यक्ष हो जाता है, उसी प्रकार अलग-अलग परमाणुके प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी परमाणु संघका प्रत्यक्ष हो सकता है, अतः परमाणु-संघरूप जो वृक्ष आदि हैं, उनके प्रत्यक्ष होनेमें कोई आपत्ति नहीं हो सकती है ।

बौद्ध-मतमें 'प्रतीत्य समुत्पाद' माना जाता है, यह बौद्धोंका अपना सिद्धान्त है । इसीके माननेसे ईश्वर आदि कोई चेतन नहीं माना जाता है ।

## प्रतीत्य समुत्पाद

बाह्य और आभ्यन्तर जो कुछ भी कार्य हो रहे हैं उनका ईश्वर आदि कोई कर्ता नहीं है, किन्तु समस्त कारणके मिल जानेसे काय अपने आप हो जाता है, इसीको प्रतीत्य समुत्पाद कहते हैं । इसका लक्षण इस प्रकार बुद्धने कहा है—“इदं प्रत्यय फलम्”

इदं कार्यं प्रत्ययस्य कारणसमुदायमात्रस्य फलं, न चेतनस्य कस्यचिदित्यथः ।

अर्थात् सारा काय कारण-संघका फल है, अन्य किसीका नहीं, यानी कारण-समुदायको पाकर काय अपने आप हो जाता है । कारण-सामग्री अर्थात् कारण-समुदायमें काय-जनकता शक्ति है, अतः किसी काय-सम्पादनके लिये ईश्वर आदिका मानना व्यर्थ है जैसे बुद्ध-सूत्रमें कहा है—



“उत्पादाद्वा तथागतानामनुत्पादाद्वा स्थितैषा  
धर्माणां धर्मता । धर्मस्थितिता धर्मनियामकता  
प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता”

तथागतानां=बुद्धके मतमें धर्माणां=काय और कारण दोनोंकी धर्मता अर्थात् काय-कारण भाव स्वरूपता उत्पादसे अथवा अनुत्पादसे होता है, यानी जिसके रहने पर जा उत्पन्न होता है और जिसके नहीं रहने पर जा उत्पन्न नहीं होता है वह उसका कारण और काय होता है अर्थात् जो उत्पन्न होता है वह तो काय है और जिससे उत्पन्न होता है वह कारण है ।

धर्मस्य=कायकी जो एक प्रकारकी स्थिति होती है, ( जो कारणकी अपेक्षा करके ही होती है ) और धर्मकी=कारणकी भी कार्यके प्रति नियामक । रहती ही है इस प्रकारका जो काय कारण भाव है वह किसी चेतनके अधीन नहीं है । किन्तु प्रतीत्य समुत्पादक अधीन है । बाह्य और आध्यात्मिक भेदसे दो प्रकारका ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ होता है ।

फिर भी बाह्य और आन्तर दोनों ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ हेतूपनिवन्ध और प्रत्ययोपनिवन्धके भेदसे दो दो प्रकारके होते हैं । क्योंकि बौद्धमतमें बाह्य और आध्यात्मिक समस्त कायकी ‘उत्पत्ति हेतूपनिवन्ध और प्रत्ययोपनिवन्ध इन दो प्रकारोंसे कही गयी है ।

## हेतूपनिबद्ध कार्य

जो कार्य एक-एक हेतुसे उत्पन्न होता है, उसे हेतूपनिबद्ध कार्य कहते हैं।

जैसे वाह्य कार्य—बीजसे अंकुर होता है, अंकुरसे पत्र (पत्ता) उत्पन्न होता है, इसी तरह पुष्पसे फल उत्पन्न होता है। आध्यात्मिक कार्य—अविद्यासे संस्कार, संस्कारसे विज्ञान, विज्ञानसे नाम-रूप उत्पन्न होता है इत्यादि।

## प्रत्ययोपनिबद्ध कार्य

जो कार्य अनेक हेतुओंके समवधान (इकट्ठा) होनेसे उत्पन्न होता है, वह प्रत्ययोपनिबद्ध कार्य कहा जाता है। हेतुओंके समुदाय (संघ) को 'प्रत्यय' कहते हैं, उनसे उत्पन्न होनेके कारण प्रत्ययोपनिबद्ध कार्य कहा जाता है।

जैसे वाह्य कार्य—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, अमृत इन छ घातुओंके समवाय (एकत्रीकरण) होनेसे बीजसे अंकुर उत्पन्न होता है। आध्यात्मिक कार्य—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, विज्ञान इन छ घातुओंके समवायसे शरीर उत्पन्न होता है।

## वाह्य प्रतीत्य समुत्पादके

### हेतूपनिबन्ध

एक-एक कारणसे जो कार्य संबन्ध है, उसे 'हेतूपनिबन्ध' कहते हैं। जैसे—'बीजसे अंकुर उत्पन्न होता है, अंकुरसे पत्र, पत्रसे डाली,

डालीसे नाल, नालसे गर्भ, गर्भसे शूक (नोक) और शूकसे पुष्प और पुष्पसे फल होता है। इस प्रकार उत्पत्ति-क्रम रहने पर भी बीजको कभी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं अंकुर पैदा करता हूँ', अंकुरको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं बीजसे उत्पन्न हुआ हूँ' और इसी प्रकार पुष्पको यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं फलको पैदा करता हूँ' और फलको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं पुष्पसे बना हूँ,' इसलिये चेतन या किसी अन्य अधिष्ठाताके नहीं रहने पर भी बीज आदिके कार्य-कारण भावका नियम देखा जाता है यह हेतुप निबन्धका बीजसे लेकर फल पर्यन्त जो उदाहरण कहा गया है वह बाह्य उदाहरण कहा गया है।

## बाह्य प्रतीत्य समुत्पादके

### प्रत्ययोपनिबन्ध

\* कार्यका जो कारण-समुदायसे संबन्ध है, उसे प्रत्ययोपनिबन्ध कहते हैं।

बीजसे अंकुरकी उत्पत्ति होनेमें पृथिवी आदि छः धातुओंका जो संघ है वह बाह्य प्रत्ययोपनिबन्धका उदाहरण है।

सारांश यह है कि छः धातुओंके समवाय होनेसे बीज रूप कारणसे अंकुर उत्पन्न होता है। उसमें पृथिवी धातु बीजका संग्रह काय करता है, जिससे अंकुर कठिन होता है। जल धातु बीजको स्निग्ध करता है। तेज धातु बीजको परिपक्व करता है। वायु धातु बीजका अभिनिर्हरण करता है, जिससे अंकुर बीजसे निकलता है। आकाश-

धातुवान्ध्र आवरण हटाता है। ऋतु धातु बोनको परिणत करता है।

इस प्रकार उक्त उ धातुओंका समुदाय स्वरूप बीजक बोन पर अकुर त्पन्न होता है, अन्यथा नहीं।

यहां पर प्रथिबो धातुको यह कभी ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं बीजका समग्र फाय करता हूँ'। इसी प्रकार ऋतुको भी यह ज्ञान कभी नहीं होता है, कि 'मैं बीजका परिणत करता हूँ।' ऐसे अकुरको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं इन धातुओंसे बना हुआ हूँ।'

उक्त प्रकार 'आद्य प्रतीत्य समुत्पाद' हेतूपनिबन्ध और प्रत्ययोपनिबन्ध इन दो कारणोंसे ही होता है।

उसी प्रकार आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पाद भी उक्त दो कारणोंसे होता है यानी वह भी हेतूपनिबन्ध और प्रत्ययोपनिबन्धसे होता है।

## आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पादके

### हेतूपनिबन्ध

अविद्या, सस्कार, विज्ञान, नामरूप, पञ्चायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिवेदना, दुःख, दौमनस्य इत्यादि उपक्लेश कहे जाते हैं।

अविद्या यदि नहीं होती, तो सस्कार यानी राग-द्वेष-मोह यह तीन प्रकारका सस्कार भी नहीं होता, इसी तरह सस्कार नहीं होता तो विज्ञान नहीं होता और विज्ञान नहीं होता तो नामरूप नहीं

होता, इसी प्रकार जाति नहीं होती तो जरा-मरण आदि नहीं होते।

वहा अविद्याको यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं संस्कारोंका रचयित्री हूँ' और संस्कारोंको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'हम अविद्यासे बने हैं'। इसी प्रकारसे जातिको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं जरा-मरण आदिका विधान करता हूँ' और जरा-मरण आदिको भी यह ज्ञान नहीं होता कि 'हम सब जाति आदिसे बने हैं'।

जिस प्रकार बीज आदि अचेतन पदार्थके रहनेसे ही बिना किसी अन्य चेतन अधिष्ठाताके भी अंकुर आदिकी उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार अविद्या आदि स्वयं अचेतन पदार्थके रहनेसे ही बिना किसी अन्य चेतन अधिष्ठाताके भी संस्कार आदिको भी उत्पत्ति होती है।

'इदं प्रतीत्य = प्राप्य इदं उत्पद्यते' यानी इसको पा कर यह उत्पन्न होता है, केवल इतना ही दृष्ट होता है। किसी चेतन ईश्वर आदिका उसमें अधिष्ठातृत्व नहीं देखा जाता है। इस प्रकार आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पादका हेतूपनिबन्ध कहा गया है।

## आध्यात्मिक प्रतीत्य समुत्पादके

### प्रत्ययोपनिबन्ध

जैसे—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, विज्ञान इन छः धातुओंके समेहनसे काय (शरीर) उत्पन्न होता है। उसमें 'पृथिवी धातु' शरीरका काठिन्य-सम्पादन करता है। 'जल धातु' शरीरको स्निग्ध करता है। 'तेज धातु' स्वादे अन्न-जलको

पचाता है। 'वायु धातु' शरीरका श्वास-प्रश्वास सम्पादन करता है। 'आकाश धातु' शरीरके भीतर अनावरण करता है। जो नाम-रूपका सम्पादन करता है, तथा मनोरूप विज्ञानका सम्पादन करता है वह 'विज्ञान धातु' है। इसीको "आलय विज्ञान" कहते हैं।

जब आध्यात्मिक पृथिवी आदि धातु अविकल (पूण) रूपसे रहते हैं तब उन सबके समेलनसे शरीरकी उत्पत्ति होती है, किन्तु यह ज्ञान पृथिवी आदि धातुओंको नहीं होता है कि 'हम सब शरीरके काठिन्य आदिका सम्पादन करते हैं,' और शरीरको भी यह ज्ञान नहीं होता है कि 'मैं पृथिवी आदि धातुओंसे बना हुआ हूँ'। वह भी अचेतन पृथिवी आदि धातुओंसे शरीरकी उत्पत्ति होती है। वहा कोई चेतन संचालक नहीं रहता है, जो उसका अधिष्ठाता बन सक। इस प्रकार बीज आदिसे अंकुरकी उत्पत्ति होती है।

यह 'प्रतीत्य समुत्पाद' सत्र दृष्ट हो रहा है, इसका अपलाप करना (टिपाना) असम्भव है।

उक्त छ. धातुओंमें जो—एक सज्ञा, पिण्ड सज्ञा, नित्य सज्ञा, सुख सज्ञा, सत्त्व सज्ञा, पुद्गल सज्ञा, मनुष्य सज्ञा, मातृ-दुहितृ सज्ञा और अहंकार-ममकार सज्ञा होती है, वही 'अविद्या' है। वही ससारके समस्त अनर्थका मूल कारण है।

उस अविद्याके रहने पर ही राग, द्वेष और मोह ये तीन प्रकारके संस्कार विपर्योमें होते हैं यानी सांसारिक विपर्योमें, जो किसीमें राग, किसीमें द्वेष और किसीमें मोह होता है, उसका कारण 'अविद्या' है। किसी वस्तुका जो ज्ञान होता है, वह 'विज्ञान' है। रागादि

संस्कारसे धर्माधम रूप 'विज्ञान' उत्पन्न होता है, अथवा उन संस्कारोंसे गर्भस्थको पहला विज्ञान उत्पन्न होता है। विज्ञानसे 'नाम-रूप' उत्पन्न होता है। नामके आश्रय होनेके कारण पृथिवी आदि चार जो रूपवान् पदार्थ हैं, जो शरीरके उपादान कारण स्कन्ध हैं, वे 'नाम' कहे जाते हैं और उन्हीं उपादान कारणोंको लेकर जो रूपवान् शरीर धनता है वही 'रूप' कहा जाता है। गर्भे बने हुए शरीरकी कलत्र, बुद्बुद आदि अवस्था 'नाम-रूप' है। वह नाम-रूप विज्ञानसे उत्पन्न होता है, नाम और रूपका यानी कार्य-कारणकी एकता करके उक्त कथन है।

पृथिवी आदि छः धातुओंका आयतन (घर) 'पड़ायतन' कहा जाता है। नाम-रूपसे मिले हुए इन्द्रियोंको 'पड़ायतन' कहते हैं।

नाम-रूप और इन्द्रिय इन तीनोंके संमेलनको 'स्पर्श' कहते हैं।

सुख-दुःख आदिको 'वेदना' कहते हैं, यह 'स्पर्श'से उत्पन्न होती है। वेदना रहने पर 'यह सुख फिर भी मुझे प्राप्त करना चाहिये' इस प्रकार का जो निश्चय करना है उसे 'तृष्णा' कहते हैं। तृष्णासे 'उपादान' यानी बाणी और शरीरकी चेष्टा होती है, यह प्रवृत्ति विशेष है। उपादानसे 'भव' यानी 'धमे-अधमे' होता है। उससे 'जाति' यानी जन्म होता है, उसीको 'स्कन्ध-प्रादुर्भाव' कहते हैं। जातिसे 'जरा-मरण' आदि होते हैं। उत्पन्न जो स्कन्ध हैं, उनके परिपक्व अवस्थाको 'जरा' कहते हैं, और स्कन्धोंका नाश होना 'मरण' है। पुत्र, कलत्र ( स्त्री ) आदिमें आसक्ति रहनेसे मूढ़ व्यक्तिका जो अन्तर्दाह है, उसे 'शोक' कहते हैं। शोकसे जो हा मातः ? हा तात ! हा पुत्र-कलत्र आदि ? इस

प्रकारका विलाप करना है, उसे 'परिवेदना' कहते हैं। मरणका जो फल है, उसे 'दुःख' कहते हैं। मानस दुःखको 'दौर्मेनस्य' कहते हैं।

इस प्रकारके और जो उपाय हैं, वे उपप्लेश कह जाते हैं। ये सब परस्पर एक दूसरेके कारण होते हैं यानी जन्म आदि कारणोंसे अविद्या आदि उत्पन्न होते हैं और अविद्या आदि कारणोंसे जन्म आदि उत्पन्न होते हैं, इस प्रकार घटी यन्त्रकी तरह यानी घड़ीकी सुईकी तरह सदैव उन अविद्या आदिका क्रम चालू ही रहता है। उन्हीं अविद्या आदिका संघातरूप यज्ञ जगत् रचा जाता है।

प्रश्न—बौद्धमतमें हेतूपनिबद्ध जो काय कहा गया है, उस पक्षमें कार्य होनेमें कारणोंसे अतिरिक्त दूसरांकी अपेक्षा नहीं होती है, केवल कारणसे अपने आप कार्य हो सकता है, किन्तु पंच स्कन्धका जो समुदाय है, उस संघातकी उत्पत्ति केवल कारणोंके अधीन नहीं है, क्योंकि वह तो नाना कारणोंके संमेलनसे उत्पन्न होता है, वह प्रत्ययोपनिबद्ध है, अतः वह कारणोंके संमेलनसे उत्पन्न होता है और कारणोंका संमेलन करने वाला चेतनसे अतिरिक्त कोई दूसरा नहीं हो सकता।

सारांश यह कि जहां अंकुरकी उत्पत्तिमें अकेला बीज ही मुख्य हेतु है, दूसरे कारण सहायक रहते हैं, जब बीजको दूसरे कारणोंकी सहायता मिल जाती तब वहां बीज स्वयं अंकुर उत्पन्न कर सकता है, किन्तु जहां अनेक हेतुओंके समबधानसे एक कार्य उत्पन्न होता है, वहां उन हेतुओंका समबधान (इकट्ठा) करने वाला अवश्य कोई चेतन पदार्थ मानना पड़ेगा, क्योंकि यह जड़ पदार्थ अपने आप



आ कर सामंजस्यसे इकट्ठा नहीं हो सकते हैं। जैसे पंच स्कन्धोंका समुदाय है। वह किसी एक हेतुमात्रके अधीन उत्पन्न नहीं होता है, किन्तु नाना हेतुओंके समबधानसे उत्पन्न होता है और उन सबका समबधान ( इकट्ठा ) बिना चेतनके होना असंभव है।

समाधान—उपसर्पण प्रत्ययसे इकट्ठा होना सम्भव है।

### उपसर्पण प्रत्यय

निकट लाने वाले कारणको 'उपसर्पण प्रत्यय' कहते हैं। जैसे कारणको पा कर कार्य अपने आप होता है, वैसे उन कारणोंका इकट्ठा होना भी इकट्ठा करने वाले कारणोंसे अपने आप होता है, उन इकट्ठा करने वाले कारणोंको 'उपसर्पण प्रत्यय' कहा जाता है। चित्त और चैतकी उत्पत्तिके चार कारण होते हैं—विषय, करण, सहकारी और संस्कार।

इन कारणोंसे चित्त अर्थात् रूपादि ज्ञान और चैत अर्थात् गुणादि उत्पन्न होते हैं।

जैसे नील-ज्ञानका नीली वस्तु 'विषयरूप' कारण है। तत्र 'करण ( साधनरूप )' कारण है। प्रकाश 'सहकारी (सहायकरूप)' कारण है।

समनन्तर (पहिली) प्रतीति 'संस्काररूप' कारण है। सारांश यह कि कारण जब मिलते हैं, तो कार्य अपने आप हो जाता है, जिन कारणोंके मिलनेसे कार्य होता है, वही कारण माने जा सकते हैं। जैसे—बीजके न होते हुए अंकुर नहीं होता है और बीजके होते हुए अंकुर होता है, इस लिये बीज अंकुरका कारण है।

इसी प्रकार पृथिवी आदि ठ 'धातुओंके' समुदाय (सब) का समलन जब तक नहीं होता है तब तक बीजके द्वारा अंकुर नहीं हो सकता है और जब पृथिवी आदि धातुओंका समलन हो जाता है तो फिर किसी अन्य चेतन (ईश्वर) आदिकी प्रतीक्षा नहीं होती है, बीजसे अंकुर उत्पन्न हो जाता है, अतः इन कारणोंसे अलग चेतनको कारण माननेकी कोई जरूरत नहीं है। चेतनके बिना भी कोई काय नहीं रहता है, जिससे उसको भी कारण माना जाय। जिस तरह काय अपने कारणोंसे अपने आप होता है, इसी तरह कारणोंका समवधान भी अपने आप होता है, यही भी किसी अलग चेतनकी प्रतीक्षा नहीं होती है इसलिये कोई अलग चेतन आदि कारण नहीं है।

### वस्तुमात्र क्षणिक है

जिस तरह त्रिचुत् क्षणिक है, एक क्षण ठहरती है, दूसरे क्षण नहीं, इसी तरह सार ही भाव क्षणिक हैं। एक क्षणसे उत्पन्न होते हैं, दूसरे क्षणमें नष्ट होत हैं। जो पदार्थ स्थिर प्रतीत हो रहे हैं, वे सब क्षण क्षणमें बदल रहे हैं, एक अवस्थामें नहीं ठहरते हैं। इसी लिये बड़ी-बड़ी कठिन वस्तुएँ भी समय पा कर जीर्ण-शीर्ण हो जाती हैं। व किसी एक दिनमें जीर्ण-शीर्ण नहीं होती हैं, किन्तु लगातार क्षण-क्षणमें जीर्ण-शीर्ण होती चली आयी हैं। स्थायी कोई वस्तु नहीं है। प्रत्येक वस्तु बढती है या घटती है, ठहरती नहीं रह सकती है, इस लिये पहले क्षणमें जो भाव होता है, वह दूसरे क्षणमें नहीं रहता,

अर्थक्रियाकारित्व यानी कार्यजनकत्व ही वस्तुमात्रका सत्त्व है। जो किसी कार्यका जनक नहीं है वह 'सत्' नहीं है, जैसे नरऋग आदि ।

## अर्थक्रियाकारित्व ही सत्त्व है

सारे पदार्थ अर्थ क्रियाकारी हैं, अर्थक्रियाकारी होना ( किसी कार्यको उत्पन्न करना ) ही भाव पदार्थ या 'सत्' का लक्षण है। वह अर्थक्रियाकारी होना यानी उसको जो अर्थक्रियाकारित्व शक्ति है वह अश्रणिक्त पदार्थमे नहीं रह सकती है, क्योंकि वर्तमान अर्थक्रिया करनेके समय आगामी ( भावी ) अर्थक्रियाकी शक्ति उसमें है ? अथवा नहीं ?

यदि है, तो उस कार्यको भी उत्पत्ति उसी क्षण होनी चाहिये, क्योंकि जो जग जिसके करनेमे समर्थ है, वह उसी समय उसे करता है, जैसे सामग्री अपने कार्यको उत्पन्न करती है। यदि यह भी समर्थ है तो अपने कार्यको उत्पन्न करे। यदि उसमे उसके करनेका सामर्थ्य ही नहीं, तो कभी भी उत्पन्न न करे, जैसे पत्थरका टुकड़ा अंकुरको उत्पन्न कभी नहीं करता है। यदि यह कहा जाय कि समर्थ भी कारण दूसरे सहकारियोंके मिलने पर कार्य करता है, जग जैसे सहकारी मिलने हैं तब वसा कार्य होता है, जैसे प्रथिवी आदि छ धातुओंके सम्वन्धसे बीज अंकुरको उत्पन्न करता है ? तो इस पर यह प्रश्न उठता है कि सहकारी कारण उस बीजमे कोई अतिशय ( विशेषता ) प्रदान करते हैं ? या नहीं ? यदि नहीं, तो

पर यह जो प्रतीति होती है कि 'यह वही वस्तु है', इसका कारण सादृश्य है यानी उसी तरहके होनेसे वैसी प्रतीति होती है। जैसे—दीपककी शिखा ( लपट ) क्षण-क्षणमें बदलती रहती है किन्तु एक ही प्रतीत होती है। जैसे नदीका प्रवाह बहता चला जा रहा है, एक क्षण भी नहीं ठहरता, इसी तरह अन्दर विज्ञानकी धारा बह रही है और बाह्य पदार्थोंका भी प्रवाह बह रहा है और बहता चला जा रहा है, एक क्षण भी ठहरता नहीं।

विज्ञान क्षण-क्षणमें अपना आकार बदलता रहता है, इस क्षणमें नीलका विज्ञान है, तो दूसरे क्षण पीतका विज्ञान है और तीसरे क्षण कोई और ही विज्ञान है।

इस प्रकार विज्ञानकी एक धारा है, जिसके आकार बदलते हैं सही, किन्तु धारा ( प्रवाह ) अविच्छिन्न ( अखण्ड ) रहती है। जब चित्त बाहरके रूपोंको जानता है, तो बाहरके रूपोंमें जाता हुआ स्वयं तदाकार हो जाता है। नीलको जानता हुआ नीलाकार और पीतको जानता हुआ पीताकार हो जाता है। वही विज्ञान 'प्रवृत्ति विज्ञान' कहा गया है। प्रवृत्तिसे रहित अवस्थामें विज्ञानको अपने स्वरूप मात्रका ज्ञान होता है।

## अर्थ-क्रियाकारी

जो किसी प्रयोजनका निर्वाह करता है, यानी जो किसी कार्यका जनक ( उत्पादक ) होता है, उसे 'अर्थ-क्रियाकारी' कहते हैं।

अर्थक्रियाकारित्व यानी कार्यजनकत्व ही वस्तुमात्रका सत्त्व है। जो किसी कार्यका जनक नहीं है वह 'सत्' नहीं है, जैसे नरग्नग आदि ।

## अर्थक्रियाकारित्व ही सत्त्व है

सारे पदार्थ अथ क्रियाकारी हैं, अर्थक्रियाकारी होना ( किसी कार्यको उत्पन्न करना ) ही भाव पदार्थ या 'सत्' का लक्षण है। वह अर्थक्रियाकारी होना यानी उसको जो अर्थक्रियाकारित्व शक्ति है वह अध्रणिक पदार्थमें नहीं रह सकती है, क्योंकि वर्तमान अथ-क्रिया करनेके समय आगामी ( भावी ) अर्थक्रियाही शक्ति उसमें है ? अथवा नहीं ?

यदि है, तो उस कार्यको भी उत्पत्ति नसी क्षण होनी चाहिये, क्योंकि जो जग निसर्ग करनेमें समर्थ है, वह उसी समय उसे करता है, जैसे सामग्री अपने कार्यको उत्पन्न करती है। यदि यह भा समर्थ है तो अपने कार्यको उत्पन्न करे। यदि उसमें उसके करनेका सामर्थ्य ही नहीं, तो कभी भी उत्पन्न न कर, जैसे पत्थरका टुकड़ा अ कुरको उत्पन्न कभी नही करता है। यदि यह कहा जाय कि समय भी कारण दूसर सहकारियोंके मिलने पर कार्य करता है, जग जैसे सहकारी मिलन हैं तब वसा कार्य होता है, जैसे पृथिवी आदि छ धातुओंके सम्बन्धसे बीज अ कुरको उत्पन्न करता है ? तो इस पर यह प्रश्न उठता है कि सहकारी कारण उस बीजमें कोई अतिशय ( विशेषता ) प्रदान करते हैं ? या नहीं ? यदि नहीं, तो

बीज जैसा पहले था, वैसा ही अब है, पहलेकी तरह अब भी वैसे अंकुर उत्पन्न न हो ।

यदि सहकारी कारण बीजमें कोई विशेषता प्रदान करता है तो प्रथम बीज, जिसमें वह अतिशय ( विशेषता ) नहीं था, वह निवृत्त हो गया और अब यह अतिशय वाला नवीन बीज उत्पन्न हो गया है, तो बीजका क्षणिक होना सिद्ध हो जाता है ।

इसी अतिशय वाले बीजको 'कुवद्रूप' कहते हैं, यही अंकुरके उत्पन्न करनेमें समर्थ है ।

### क्रम अथवा युगपत् अर्थक्रियाकारी

अर्थक्रियाकारित्व भी क्रम अथवा यौगपद्यका व्याप्य होता है, अर्थात् जो किसी प्रकारका कार्यकारी होता है, वह क्रमकारी अथवा युगपत्कारी होता है । जिस प्रकार बीज अंकुरका जनक होता है । बीजमें अंकुर नामके कार्यकारित्व रहनेसे वह 'सत्' कहलाता है, अब एव बीज क्रमसे यानी काल विलम्ब करके अंकुरको पैदा करता है, अथवा युगपत् यानी एक समयमें ही समस्त अंकुरको पैदा करता है, अर्थात् बीजमें क्रमकारित्व अथवा युगपत्कारित्व रहता ही है, नहीं तो बीजमें अंकुर-जनकत्व नहीं रह सकता, यानी बीजसे अंकुर पैदा नहीं हो सकता, इस क्रमकारित्व अथवा युगपत्कारित्वसे अतिरिक्त तीसरा कोई भी मार्ग नहीं है, जिससे बीज आदि सत्पदार्थ अंकुर आदिका कारण हो-सके ।

यदि बीजको क्षणमात्र स्थायी न माना जाय यानी बीज यदि

स्थिर पदार्थ माना जाय तब वह अंकुर-जनक नहीं हो सकता है, क्योंकि बीजको स्थिर पदार्थ माननेसे जो बीज गृहमें अवस्थित है और जो खेतमें बोया गया है, उन दोनोंमें कुछ भी भेद नहीं रहनेके कारण गृहमें अवस्थित जो बीज है, उससे भी अंकुरकी उत्पत्ति हो सकती है। अंकुरके प्रति बीजत्वरूपसे बीजकी कारणता रहने पर भी गृह-अवस्थित बीजमें भी बीजत्व रहनेसे वह भी अंकुरको क्यों नहीं पैदा करता है ?

यदि यह कहा जाय कि मृत्तिका और जल आदि समस्त सहकारी कारण उपस्थित रहनेमें क्रमकारित्व यानी समय पाकर काय उत्पादन करनेकी शक्ति अश्रूण रहती है, तो प्रष्टव्य यह है कि वह स्थायी बीज अंकुर उत्पादन करनेमें समर्थ है ? अथवा असमर्थ है। यदि वह स्वभावतः अंकुर-उत्पादन करनेमें समर्थ है, तो वह सर्वत्र और सर्वदा अंकुर पैदा कर सकता है।

जो सदैव जिस कायके उत्पादन करनेमें समर्थ है, वह क्रमशः काल-विलम्बमें फ्यों काय-उत्पादन करेगा।

स्थायी बीजमात्रको अंकुर-उत्पादन करनेकी जन स्वभाविक शक्ति है, ऐसा माना जाता है, तब क्षेत्रस्थ (खेतमें बोया हुआ) बीज जिस प्रकार अंकुर-उत्पादन करता है, उसी प्रकार वह बीज घरमें रहनेके समय फ्यों नहीं अंकुर उत्पादन करता है ?

यदि यह कहा जाय कि बीजको, स्थायी मानने पर भी उसमें अंकुर-उत्पादन करनेकी शक्ति नहीं है, तो क्रमशः समय पाकर भी यानी मृत्तिका, जल आदि सहकारी समस्त कारणके उपस्थित होने पर भी

बीज कभी अकुर-उत्पादन नहीं कर सकता है, क्योंकि जो असमर्थ है, जिस कायक करनकी जिसमें शक्ति ही नहीं है, वह सहकारीको प्राप्त करके भी उस कायका उत्पादन नहीं कर सकता है, जस शिला-खण्ड ( पत्थरका टुकड़ा ) कभी अकुर-उत्पादन नहीं कर सकता है ।

यौगपद्य या त्रिमिक पक्षमें जय कि मुख्य कारण भी सहकारी कारण सघका प्राप्त करके ही काय-उत्पादन करता है, तब क्या सहकारी कारणक द्वारा मुख्य कारणमें कोई नवीन शक्तिका प्रदान किया जाता है ? अथवा नहीं ?

यदि शक्तिका प्रदान किया जाता है, तो वह शक्तिविशेष ही कारण होगा, क्योंकि उसोके साथ कायका 'अन्वय और 'व्यतिरेक रहगा । अकुर आदिके मुख्य कारण बीज आदिमें कारणता नहीं रह सगा और उक्त शक्तिविशेष भी अन्य शक्तिविशेषका उत्पादन करता है ? अथवा नहीं ? यदि करता है तो वह दूसरा शक्तिविशेष ही कारण होगा, और इस प्रकार शक्तिविशेषक द्वारा नवीन शक्तिविशेषकी धारा उत्पन्न होनसे अनवस्था दोष अनिवार्य हो जाता है ।

यदि सहकारी कारणक द्वारा मुख्य कारणमें कुछ नवीन शक्ति नहीं आती है तो उन सहकारी कारणककी उसको उत्पन्न क्या ।

“सहकारी कारणक मिलन पर ही काय उत्पन्न होता है यही कायका स्वभाव है” ऐसा भी नहीं, क्योंकि कारण कभी कार्यक स्वभावक अधीन नहीं रह सकता है, किन्तु कारणक स्वभावक अधीन काय रहता है ।

“समय पाकर कार्य उत्पादन करता है, यही कारणका स्वभाव है” ऐसा भी नहीं, क्योंकि समयका निवारण करना असंभव है ।



ऐसे सहकारी और मुख्य कारणका भी निणय करना कठिन है क्योंकि सहायता प्रदान करने वाला सहकारी है तो सहायता क्या है ।

मृत्तिका जल आदिक द्वारा बीजम एक प्रकारकी शक्ति प्रदान किया जाना यदि 'सहायता' है, तब तो उस शक्ति विशेषकी ही कारणता सिद्ध हो जाती है, मृत्तिका आदिकी नहीं ।

उक्त प्रकारका स्वभावात्मानसे तो उत्पन्न विपर्यय भी कभी नहीं होगा, फिर तो दूसरे सहकारीकी जरूरत ही नहीं रहती है, सिर्फ बीज ही अपने बीजत्व रूपसे अकुरुक कारण सिद्ध होना उसमें 'कुर्वद्र पत्व' नामका एक जातिविशेष मानना पड़ता है, अन्यथा धरम पड़ हुए बीजसे भी अकुरु उत्पन्न होना चाहिये ।

उक्त जाति-विशेष अकुरु उत्पत्तिके अन्यवहित पूर्व क्षण-वर्त्तों जो बीज है, उसीमें रहता है, क्योंकि दूसरे क्षण वर्त्ता वाजम यदि उक्त जातिविशेष रहता, तो उस समय भी वह अकुरु-उत्पादन करता ।

साराश यह कि प्रत्यक्षकारक अन्यवहित पूर्व क्षणवर्त्तों कारणसे उक्त जाति विशेषक रहनेसे और उत्तर तथा उससे पूर्व वर्त्ता कारणक एक ही रहनेसे पूर्व-पूर्व क्षणवर्त्ता उसी कारणसे भी उत्तर अपन-अपन क्षण-कालमें भी कार्य उत्पन्न क्या नहीं होता है । इससे सिद्ध होता है कि सार पदार्थ क्षणिक हैं ।

क्षणिक पदार्थका ही कमकारित्व अथवा युगपत्कारित्व संभव है, स्थिर पदार्थका नहीं, क्योंकि उसी पदार्थक पूर्व कालसे भी स्थायित्व रहनेसे पड़ ही क्यों नहीं कार्य उत्पन्न हो जाता ।

साराश यह कि वरका और सेतका यदि एक ही बीज माना जाय

तो घरमे ही उससे अ कुर उत्पन्न हो जाय अथवा अ कुर-उत्पत्तिसे पूर्व-पूर्व क्षणसे लेकर काय उत्पत्ति होनेके अव्यवहित पूर्व-क्षण पयन्त यदि एक ही बीज स्थायी रहता तो पूव कालमे भी वह अ कुर-उत्पादन करता, क्योंकि जो इस समय हे वही पहले भी था ।

जिस प्रकार क्रमिक पक्षमे पदार्थाको क्षणिकता सिद्ध होती है, उसी प्रकार युगपत्कारित्वमे भी पदार्थाको क्षणिकता ही सिद्ध होती है, क्योंकि बीज एक ही समयमें समस्त अ कुरका उत्पादन नहीं करता है, अथवा उसके अन्यान्य समस्त कायका उत्पादन नहीं करता है, यह सब-समस्त है ।

इस प्रकार क्रमकारित्व और युगपत्कारित्व दोनों अक्षणिक यानी स्थिर पदार्थमें नहीं रहनेसे उसमे अथक्रियाकारित्व भी नहीं रह सकता है और जो अथक्रियाकारी नहीं, वह सत्पदार्थ नहीं है अथक्रियाकारित्व ही सत्त्व है और क्रमकारित्व अथवा युगपत्कारित्व इसका व्यापक है ।

बौद्ध दार्शनिक 'ज्ञानश्री' ने कहा है—“यत् सत् तत् क्षणिक यथा जलधर सन्तश्च भावा अमी” इस कारिकासे अनुमानके द्वारा भी सत् पदार्थका क्षणिकत्व समर्थन किया है ।

क्षणिक पदार्थकी प्रतिक्षण उत्पत्ति और उसका विनाश होता रहता है । पूर्व-क्षण उत्पन्न बीजका पर-क्षणमें अपर बीजको उत्पन्न करना ही पर-क्षणमें उसके अपने स्वरूपका विनष्ट हो जाना है । प्रतिक्षणमें बीजकी उत्पत्ति और उस उत्पन्न बीजके विनाशका कारण उसके पूर्वक्षण-उत्पन्न बीज ही है ।

इम प्रकारके कथनको 'क्षणिक वाद' या 'क्षणमगवाद्' कहते हैं ।

## बौद्धमतका खण्डन

### वाह्य-आन्तर समुदाय स्वरूप जगतकी असिद्धि

पृथिवी परमाणु और जल परमाणु आदि परमाणुओंसे यह भूत-भौतिक संघस्वरूप वाह्य जगत् उत्पन्न होता है और रूप-विज्ञान आदि स्कन्धोंसे उक्त पञ्चस्कन्धीरूप संघस्वरूप आन्तर जगत् उत्पन्न होता है” यह जो बौद्ध-सिद्धान्तमें माना गया है वह सर्वथा असंगत है, क्योंकि उक्त संघका स्वरूप ही नहीं बन सकता है, क्योंकि अचेतन पदार्थोंका अपने आप इकट्ठा होना असंभव है।

चेतन कुम्हार ही मिट्टी-दण्ड आदि सामग्रीको इकट्ठा करके संघस्वरूप घटको बनाता है और इसी प्रकार चेतन जुलाहा तन्तु, वेमा आदि सामग्रीको जटाकर पट ( वस्त्र ) बनाता है यही देखा जाता है, यह कभी नहीं देखा गया है कि—अचेतन जो मिट्टी-दण्ड आदि पदार्थ हैं, वे स्वयं घटको बनाते हैं और जुलाहेके नहीं रहने पर तन्तु, वेमा आदि पटकी सामग्री पट ( वस्त्र ) को बना ले। इस लिये किसी कार्यकी तभी उत्पत्ति हो सकती है, जब उस कार्य-उत्पत्ति के अनुकूल कारणोंका नियमित समेलन हो, क्योंकि कारणोंक नियमित समेलन नहीं होनेसे काय उत्पन्न नहीं होता है, यह प्रत्यक्ष है, और नियमपूर्वक कारणोंका समेलन ( इकट्ठा ) तभी हो सकता है जब कोई चेतन अधिष्ठाता रहे।

सारांश यह कि कार्य-उत्पत्ति तो उत्पादक कारण संघके इकट्ठा होने के अधीन है और कारण-संघका नियम-पूर्वक इकट्ठा होना चेतनके अधीन है। बिना चेतनके कारण-संघको कौन इकट्ठा कर सकता है।

अचेतन पदार्थ स्वयं नियमितरूपसे इकट्ठा होकर काय करते कभी नहीं उपलब्ध होता है। इस प्रकार अनुपलब्धि लिङ्गके अनुमानके आधार पर यही मानना पड़ता है कि चेतनके सहारे ही कारण-संघसे कार्य-उत्पत्ति होती है।

यदि यह कहा जाय कि चेतन पदार्थके अधीन कार्य-उत्पत्ति रहने पर भी कुछ आपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि बौद्ध-मतमें भी चित्त तो चेतन ही है। वही चेतन चित्त इन्द्रियोंका विषयोसे सन्निकर्ष (सम्बन्ध) होने पर अभिज्वलित होकर उस कारण-संघमें पर्याप्त रूपसे कार्य-उत्पादन करनेकी क्षमता प्रदान करता हुआ उन अचेतन कारणोंमें अवस्थित रह कर कार्यका सम्पादन करता है, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि 'वाह्य समुदाय' और 'आन्तर समुदाय' की सिद्धिके बिना चित्तका अभिज्वलन (अभिव्यक्ति) ही नहीं हो सकता है, क्योंकि आन्तर समुदायमें ही चित्त भी है और चित्तके अभिज्वलनके बिना वाह्य या आन्तर-समुदायकी सिद्धि नहीं हो सकती है, इस प्रकार समुदाय-सिद्धि और चित्ताभिज्वलन परस्पर एक दूसरेसे जीवित रहनेके कारण दोनोंमें से कुछ भी नहीं हो सकता है, इस प्रकार 'अन्योऽन्याश्रय' दोषके आ पड़नेके कारण उक्त रूपसे कायकी उत्पत्ति अचेतन कारणोंसे नहीं हो सकती है।

यानी जब चित्तका अभिज्वलन होगा तब संघातकी सिद्धि होगी और जब प्रथम संघात बन ले, तभी चित्त-अभिज्वलन हो, इस प्रकार एक दूसरेके आश्रित रहनेसे संघात और चित्त-अभिज्वलन इन दोनोंमें से किसीका स्वरूप नहीं बन सकता है।

“पूर्वजन्मकी चित्तकी अभिवृद्धिके द्वारा पर (आगे) के समुदायका सम्पादन होगा” यानी पूर्वजन्मके चित्त-अभिज्वलन-जन्य संस्कारसे उत्तर (आगे) के जन्ममें संघातकी सिद्धि होगी यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि संघातके सम्पादनके समयमें उसके चिर-अतीत होने (बहुत दिन बीत जाने) के कारण उसके सामर्थ्यका विच्छेद हो जाता है।

सारांश यह कि बौद्ध-मतमें कोई चेतन शक्ति, स्थायी वासना या संस्कार नहीं माना जाता है, तब वह पूर्वजन्मका अतीत चित्त-अभिज्वलन पर जन्ममें उत्पन्न होने वाले बाह्य और आन्तर समुदायकी सिद्धिके समय तक कैसे टिक सकता है। क्योंकि संघात करने वाले बोद्धाने वेदान्त सिद्धान्तकी तरह कोई स्थायी चेतन नहीं माना है।

कहनेका तात्पर्य यह कि जो कृत्याकर्ता होता है वह कारण-विन्यासके भेदको जानता ही रहता है और बिना अन्वय-व्यतिरेकके उक्त भेद नहीं जाना जा सकता है, कारण-विन्यासके भेदको जाने बिना कोई कर्ता नहीं हो सकता है, क्षणिक आत्मा जो अन्वय-व्यतिरेक फाल पयन्त नहीं टिकता है, वह कैसे अन्वय-व्यतिरेकको जान सकेगा?

अर्थात् इस कार्यके बननेमें इस कारणकी इतने परिमाणमें आवश्यकता है, इसकी उत्पत्तिके समय अमुक-अमुक कारणकी जरूरत है इस प्रकारका ज्ञान स्थायी चेतनको ही हो सकता है, क्षणिकको कभी वैसा ज्ञान नहीं हो सकता है।

“एक दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखने हुए संमिलित नहीं होकर

भी कारण-संघ कार्य उत्पादन करेगा" यह भी बौद्धोंका कहना उपहासास्पद है, क्योंकि तब कार्यका उपरम ( निवृत्ति ) ही नहीं होगा, सदैव कार्य-उत्पादन होता रहेगा ।

यदि यह कहा जाय कि अहंकारका आस्पद ( आश्रय ) जो आलय-विज्ञान है, वही पूर्व-अपरका अनुसन्धान करता हुआ कारणोंका भी प्रतिसन्धान करने वाला यानी चेतन अधिष्ठाता होगा, तो यदि वह एक कोई स्थिर पदार्थ माना जाय तो नामान्तरसे वह वेदान्त प्रतिपाद्य आत्मा ही हो जाता है, यानी वेदान्तमें जिस प्रकार एक स्थिर आत्मा चेतन माना गया है, वैसा ही यदि बौद्धोंका आलय-विज्ञान भी मान्य हो तो नाममात्रका ही विभेद है, पदार्थमें कुछ विभेद नहीं होता है ।

यदि उसे स्थिर न मान कर क्षणिक माना जाय तो पूर्वोक्त अनेक दोष हो जाते हैं अर्थात् पदार्थोंके कार्य-कारण काल तक क्षणिक विज्ञानका स्थायित्व ही नहीं रहता ।

जिसमें कर्मके अनुभव-जन्य वासना अच्छी तरह शयन करती है, यानी अवस्थित रहती है, उसको 'आशय' कहते हैं, वही आलय विज्ञान है । उसको क्षणिक माननेसे उसके द्वारा व्यापार नहीं होनेके कारण किसी प्रकारकी उसकी प्रवृत्ति भी नहीं होगी ।

सारांश यह कि क्षणिक पदार्थोंका व्यापार नहीं हो सकता है, क्योंकि व्यापार तो व्यापारवान्के आश्रित और व्यापारवान्से उत्पन्न होता है यह लोगोंमें प्रसिद्ध है । उस व्यापारवान्का व्यापारसे पहले और व्यापारके समयमें भी अस्तित्व रहना अनिवार्य है, अन्यथा

वह व्यापारका आश्रय और व्यापारका कारण नहीं हो सकता है, क्योंकि दोनोंका अस्तित्व एक ही कालमें रहनेसे यानी कार्यसे अव्यवहित पूर्वकालमें कारणके अस्तित्व नहीं रहने पर कार्य-कारण भाव नहीं हो सकता है और भिन्न-भिन्न कालमें रहने पर आधार-आधेय भाव नहीं हो सकता है, अतः कार्य-कारण भावकी रक्षाके लिये उस व्यापारवान् पदार्थको उसके व्यापार रूप कार्यसे पहले रहना चाहिये और आधार-आधेय भावकी रक्षाके लिये व्यापार और व्यापारवान् दोनोंको भिन्न-भिन्न कालमें भी नहीं रहना चाहिये।

उक्त प्रकार मानने पर। क्षणिकत्वकी हानि हो जाती है, इस लिये उक्त प्रकार समुदायसे जगत्की उत्पत्ति मानना सर्वथा असंगत है।

### प्रतीत्य समुत्पादका खण्डन

याज्ञ और आभ्यन्तर जो प्रतीत्य समुत्पाद है वह हेतूपनिबन्ध और प्रत्ययोपनिबन्ध इन दो कारणोंसे होता है ? कारणसे कार्यकी जो उत्पत्ति होती है वह एक-एक कारणके सबधसे होती है यह जो बौद्ध-सिद्धान्तमें माना गया है वह सर्वथा असंगत है क्योंकि हेतूपनिबन्ध पक्षमें एक ही निरपेक्ष कारणसे कार्यकी उत्पत्ति हो जानेसे अन्यको कारण मानना व्यर्थ है ? यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि एक कारणके सामर्थ्य रहने पर भी अन्यकी शक्तिका उच्छेद नहीं हो जाता है। कारण-संघ मिल कर कार्यका उत्पादन करता है यही देखा जाता है।

यदि प्रत्येकमे कार्य-उत्पादनका सामर्थ्य रहता तो प्रत्येक कारण

से एक-एक कार्य उत्पन्न होता और ऐसा तो नहीं देखा जाता है, क्योंकि बीज जिस अंकुरका उत्पादन करता है, मिट्टी आदि पदार्थ भी उस अंकुरका ही उत्पादन करता है।

बीज किसीकी और मिट्टी किसीकी उत्पत्ति नहीं करती है, किन्तु बीज, मिट्टी आदि सब कारणोंकी उसी एक बीजकी उत्पत्तिमें सामर्थ्य है, इस लिये हेतूप्रतिबन्ध पक्ष तो स्वरूपतः गया बीता है, उसमें पूर्वोक्त दोषारोपण अनिवाय हो जाता है, अतः उसका स्वरूप ही नहीं बनता।

### • प्रत्ययोपनियन्धका खण्डन

कारणके भेद रहने पर जैसे पृथिवीसे घट और सुवर्णसे कुण्डल भिन्न-भिन्न कार्य उत्पन्न होता है उस प्रकार यद्यपि प्रत्ययोपनिबन्ध पक्षमें कारण भेदसे कार्य-भेदका प्रश्न नहीं होता है, क्योंकि सामग्री एक है और कार्य-उत्पादन शक्ति कारण-संघमें मानी जाती है और कारण-संघ रूप सामग्रीके भेद होनेसे कार्यका भी भेद होता ही है, किन्तु कार्य-उत्पादन करनेके लिये उपयुक्त अन्तिम क्षणमें प्राप्त जो कारण है वह तो बिना किसीकी अपेक्षा करके अपने कार्यका उत्पादन करता है यह माना जाता है और अपेक्षारहित अन्तिम क्षणसे यदि कार्यका उत्पादन होगा तो उसके समीपके भी क्षण सब अपने कार्य-उत्पादनमें निरपेक्ष हो जायेंगे, तब तो गृह-अवस्थित जिस बीज क्षणसे अपने कार्यरूप क्षण-परम्पराके द्वारा कभी बीज-क्षण उत्पन्न होता है, वह बीज-क्षण भी निरपेक्ष हो कर अपना कार्य-उत्पादन कर सकेगा।



कि क्षण अमेद्य माना गया है, यानी क्षणका टुकड़ा (हिस्सा) नहीं हो सकता है तब किस क्षणमें उसका उपकार और किस क्षणमें अनुपकार कहा जा सकता है, क्योंकि सब क्षणिक यानी एक क्षण-मात्र स्थायी हैं और वह क्षण इतना सूक्ष्म माना गया है कि उसमें काल-भेद नहीं हो सकता है।

यदि काल-भेदसे उसका उपकार और अनुपकार माना जाय तो क्षणिकत्वका उच्छेद हो जाता है।

यदि यह कहा जाय कि “क्षणिक होते हुए भी सारे पदार्थे संहत रह कर ही यानी संघात रखते हुए ही उत्पन्न होते हैं और विनष्ट होते हैं, तब संघात करने वाले चेतनकी क्या जल्दतरत !” तो यह प्रश्न उठता है कि संघातके प्रवाहके अन्तर्गत जो धर्म-अधर्म नामका संस्कार-प्रवाह है, क्या वह स्वतः सुख-दुःखका उत्पादन करेगा ? अथवा किसी आगन्तुको लाकर ? यदि स्वतः करेगा तो सदैव सुख-दुःख होना चाहिये, क्योंकि समर्थ और अनपेक्ष (स्वतन्त्र) होनेसे उसका निरोध क्यों होगा ?

“यदि किसी आगन्तुकको लाकर संस्कार सुख-दुःखका उत्पादन करेगा” तो उसको जुटाने वाला चेतन ही मानना पड़ता है, इस लिये प्रत्ययोपनिबन्धन ‘प्रतीत्य ससुत्पाद’ असंभव है।

“भोक्ताके भोगके अनुरोधसे संघातकी सिद्धि होगी, क्योंकि भोगार्थी व्यक्ति भोग प्राप्त करनेके लिये उसके साधनमें प्रवृत्त रहता है यह सार्वजनिक प्रत्यक्ष है। वह प्रवृत्ति भोगसे भिन्न स्थायी भोक्तृमें,

जो कि भोग और उसके साधनके समय पर्यन्त टिक सके, रह सकती है, क्षणिक पदार्थमे नहीं ।

भोगके लिये ही भोग नहीं है और न तो अन्यके लिये अन्यका भोग है । यही दोष मोक्षमे भी आ पड़ता है । जो भोग और मोक्षकी इच्छा करने वाला हो उसको भोग और मोक्षके लिये स्थायी ( स्थिर ) रहना होगा और स्थिर रहनसे क्षणिकत्व सिद्धान्तका उच्छेद हो जाता है । क्षणिक होनेसे भोग और मोक्षके लिये उनके साधनमे उसकी प्रवृत्ति असंभव है ।

इस प्रकार भोक्ताके अभाव होनेसे प्रवृत्ति नहीं हो सकती है, प्रवृत्ति नहीं होनेसे कर्त्ताका अभाव हो जाता है और कर्त्ताके अभावसे कमका भी अभाव हो जाता है । कमके अभाव हो जानेसे सघातकी सिद्धि नहीं हो सकती है ।

### हेतूपनिबन्धका खण्डन

बौद्धोंका यह कथन कि प्रतीत्य समुत्पादके प्रत्ययोपनिबन्धन-पक्षमें उपयुक्त दोष हो सकते हैं किन्तु प्रतीत्यसमुत्पादके हेतूपनिबन्धन पक्षमें कुछ दोष नहीं हो सकते हैं, क्योंकि इस पक्षमें अधिकताकी कोई जरूरत नहीं है, केवल हेतु स्वभावतः काय सघातका सम्पादन करेगा, यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि इस पक्षमें भी उत्तर क्षणके उत्पन्न होनेमे पूर्वक्षणका निरोध माना गया है, किन्तु ऐसा माननेसे पूर्व और उत्तर क्षणमें काय-कारण भाव नहीं होगा यानी उत्तर क्षणके

द्वारा पूर्व क्षणका निरोध माननेसे पूर्व क्षण तो उत्तर क्षणका कारण नहीं होगा, क्योंकि पूर्व क्षण अभावसे प्रसृत हो जाता है यानी अभाववस्थामें प्राप्त जो पूर्व क्षण है वह उत्तर क्षणका कारण कैसे होगा !

“अभाववस्थामें नहीं, किन्तु भावावस्थामें निष्पन्न जो पूर्व क्षण है वही उत्तर क्षणका कारण है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि भाव होनेसे उसको व्यापार करनेका फिर प्रसंग उपस्थित हो जानेसे अनेक क्षणके सम्बन्ध हो जानेके कारण क्षणिकबाधक सिद्धान्तका ही विरोध हो जाता है ।

“भाव ही इसका व्यापार है” क्योंकि—‘भूतिर्यथा क्रिया-संबन्धकारकं सर्वं चोच्यते’ यानी भाव ही जिनके मतमें क्रिया है और वही कारक है, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि क्षणिक पदार्थ किसी-ना कारण नहीं हो सकता है ।

घट और कुण्डलके मिट्टी और सुवर्ण कारण हैं, इस लिये घट मिट्टीमय और कुण्डल सुवर्णमय दीखता है । यदि काय-कालमें कारण नहीं रहता तो कारण जो मिट्टी और सुवर्ण है उस रूपसे घट और कुण्डल कैसे दिखाई पड़ता, सारांश यह कि घट-कालमें भी मिट्टी घटसे अभिन्न होकर रहती ही है ।

“कायका कारण-सादृश्य रहता है, किन्तु तादात्म्य ( अभेद) नहीं रहता है यानी घटमें मिट्टी अभिन्न होकर नहीं रहती है, किन्तु मिट्टी-का सादृश्य घटमें रहता है” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसके किसी भी रूपके इसमें अनुगम नहीं होनेसे उसका सादृश्य भी नहीं कहा जा सकता । यदि कारणके किसी-स्वरूपका अनुगमन

कायमें होता है तो वही उसका कारण होगा और तब उस कारणका कायसे अभेद सिद्ध हो जाता है, फिर कायके साथ कारणके अभेद होनेसे काय-कालमें भी उसकी स्थितिका स्वीकार करना पड़ता है, फिर उसकी क्षणिकता कहां !

सर्वथा विलक्षण होनेसे यानी कारणसे कायका सर्वांशमें भेद रहनेसे तो काय-कारण भाव ही असंभव है, अन्यथा तन्तु और बटका भी काय-कारण भाव हो जाना चाहिये ।

सारांश यह कि तन्तु (सूत) बटका जा कारण नहीं माना जाता है, इसका कारण यह है कि तन्तु घटमें दिखाई नहीं पड़ता है और मिट्टी घटमें दिखाई पड़ती है, इस लिये मिट्टी बटका कारण मानी जाती है । विभिन्न वस्तुओंका, जैसे तन्तु और बटका काय-कारण भाव नहीं रहता है ।

“सादृश्य नहीं रहने पर भी तन्तुके रहनेसे घट उत्पन्न होता है इस लिये काय-कारण भाव होगा” यह भी नहीं, क्योंकि—पदाथकी स्थिति एक ही क्षण माननेके कारण तद्रभाव-भावका ज्ञान असंभव है, यानी तन्तुके रहनेसे घटका रहना यह ज्ञान होना क्षणिक-वादमें युक्ति-रहित है और वंसा काय-कारण भाव माननेसे तो रासभ ( गद्गद ) आदि भी घट बनानेमें जिसके द्वारा मिट्टी लायी जाती है, बटका कारण हो जायगा, क्योंकि उसके रहनेसे घट उत्पन्न हुआ है ।

“कायमें जिसके रहते जिससे काय उत्पन्न होता है, वह कारण है” घटमें रहने वाली जो घटत्व जाति है, वही कारण होगी यह भी नहीं, क्योंकि जातिको कारण माननेसे मृत्तिकादि व्यक्ति कारण नहीं हो सकता है, मृत्तिकादि व्यक्तिको कारण न मान कर जातिको

कारण मानना यह बौद्धोंको मान्य नहीं, क्योंकि बौद्धमतमें जाति कुछ वस्तु नहीं है, किन्तु व्यक्ति ही वस्तु है ऐसा माना गया है इसलिये जातिकी कारणता अभिलपित नहीं है और उस कारण मान कर जाति और व्यक्तिका अभेद माननेसे उसकी कायेसे पूर्व-कालमें भी सत्ता माननी पड़ती है, क्योंकि वह कारण है और अभेद माननेसे काये-कालमें भी उसकी सत्ता माननी पड़ती है, तब पूर्ववत् क्षणिक वादका उच्छेद हो जाता है।

क्षणिकत्व पक्षमें पदाथका स्वरूप ही उसकी उत्पत्ति और निरोध (नाश) है ? अथवा पदाथकी एक दूसरी अवस्था उसकी उत्पत्ति और विनाश माना जाता है ? या कोई दूसरा पदाथ उत्पत्ति और विनाश है !

( १ ) यदि वस्तुकी उत्पत्ति और निरोध वस्तुका स्वरूप ही है, तब तो वस्तु शब्द, उत्पत्ति शब्द और निरोध शब्द तीनों पर्याव-  
धाचक शब्द हो जाते हैं, यानी उक्त तीनों शब्दका एक ही अर्थ हो जाता है, क्योंकि वस्तुका स्वरूप ही उत्पत्ति और निरोध कहा जाता है अर्थात् जो वस्तु है वही उत्पत्ति और निरोध है। वस्तुसे अतिरिक्त उत्पत्ति और निरोध नहीं माननेसे “वस्तु उत्पत्तिमत” “वस्तु निरोध-  
वत्” ऐसी प्रतीति नहीं होगी अर्थात् वस्तुकी उत्पत्ति और वस्तुका निरोध नहीं होगा, क्योंकि उत्पत्ति-निरोधके साथ वस्तुका जो अभेद है, तब भेद-बोधक उक्त प्रतीति कैसे होगी ! और वंसी प्रतीति नहीं होनेसे वस्तुका नित्यत्व सिद्ध हो जाता है।

( २ ) यदि वस्तुकी कोई दूसरी अवस्था हो उत्पत्ति और

निरोध है यानी वस्तुकी आदिस्वरूप उत्पत्ति एक अवस्था है और अन्तस्वरूप निरोध एक अवस्था है, तब तो इन दोनों अवस्थाओं मध्य अवस्था वर्त्ता वस्तु है यही मानना पड़ता है और ऐसा माननेसे भी आदि-अन्त और मध्य इन तीन श्रृणोंक सम्बन्ध रहनेसे वस्तुके क्षणिकत्व का उच्छेद हो जाता है।

( ३ ) यदि वस्तुस अतिरिक्त कोई पदार्थ उत्पत्ति और निरोध है तो अश्व और महिष (घाड़-भैंस)की तरह वस्तुसे अत्यन्त विभिन्न उत्पत्ति और निरोध होगा और ऐसा होनेसे उत्पत्ति और निरोधसे वस्तुका कर्ण सम्बन्ध नहीं हो सकेगा तब वस्तुकी उत्पत्ति और निरोध नहीं होनेसे वस्तुकी नित्यता सिद्ध हो जाती है। उत्पत्ति और निरोधसे ससग मानन पर भी यदि उत्पत्ति और निरोध असन् है, तब तो वस्तुका समग हो नहीं हो सकता और यदि 'सन्' है, तब वस्तुकी नित्यता सिद्ध हो जाता है।

“वस्तुका दर्शन वस्तुकी उत्पत्ति है और वस्तुका दर्शन न होना वस्तुका निरोध है” यह भा नही कहा जा सकता है, क्योंकि दर्शन और अदर्शन ये दोनों द्रष्टाक धर्म हैं, वस्तुके धर्म नहीं हो सकते हैं, तब भी यानी उत्पत्ति-निरोध वस्तुके धर्म नहीं होनेसे वस्तुकी नित्यता ही सिद्ध हो जाता है, इस प्रकार प्रत्येक वस्तुकी एक-क्षण मात्र अवस्थिति सिद्ध करनेके लिये जो पूर्वाक्त युक्ति-प्रदर्शन किया गया है, उससे वस्तुमात्रकी नियता ही सिद्ध हो जाती है, अतः “विनायक प्रकुवाण रचयामास वानरम्” यानी गणराजो मूर्ति बनाता हुआ वानरका हो

वना डाला, इसी नीतिका अनुसरण मोद्धमन करता है यानी मोद्धमन सवथा असंगत है।

क्षणिक-वादम पूर्व क्षण अभाव-प्रसूत हानः । अन्तर भग का कारण नहीं हो सकता है। “विना कारणके हो काय होता है” यह भी नहीं, क्योंकि बोद्धाका जा काय-कारण भावकी अपनी प्रतिज्ञा है उसका विरोध हो जाता है।

रहनेका तात्पर्य यह कि नीलरूप विषय (आलम्बन) प्रत्यय (कारण)से नीलाभास चित्तकी नीलाकारता होती है, पूर्व विज्ञानस्वरूप समनन्तर प्रत्ययसे बोधरूपता होती है, रूप-नियामक चक्षुरूप कारणसे रूप-ज्ञानका नियम होता है, आलोकरूप सहकारी कारणसे पदार्थोंकी स्पष्टता होती है। इसी प्रकार गुरु आदि जो चेत पदार्थ हैं, जिनका चित्त ही हेतु है, उनके भी यही उक्त चार कारण होते हैं। उक्त चार प्रकारके यानी विषय, समनन्तर कारण और सहकारी कारणोंके द्वारा चित्त और चेत उत्पन्न होते हैं, यह जो बोद्धाकी प्रतिज्ञा है, अभावकी कारणता माननेमें यानी विना किसी हेतुके ही काय-उत्पत्ति माननेसे उसका विच्छेद हो जाता है। विना हेतुके काय की उत्पत्ति माननेसे किसी प्रकारका प्रतिबन्धक नहीं रहनेके कारण सर्वत्र सत्र कुठ उत्पन्न होना चाहिये।

“जब तक उत्तर क्षणकी उत्पत्ति होती है, तब तक पूर्व क्षण अवस्थित रहता है” यह रहने पर कारण और कायका युगपत् रहना हो जाता है, यानी काय-काल तक कारणका रहना हो जाता है तब भी प्रतिज्ञाका व्याघात हो जाता है क्योंकि “क्षणिकाः सर्व संस्काराः” यानी सारे संस्कार क्षणिक हैं, ऐसी बोद्ध-सम्प्रदायमें प्रतिज्ञा की गयी है।

## मोक्ष

वासनाओंका उच्छेद होकर विमल विज्ञानकी जो अखण्ड धारा है, उसे ही बौद्ध मतमें मोक्ष कहते हैं।

## सुच्छ या अभाव

“बुद्धियोश्च त्रयादन्यत् संस्कृतं क्षणिकं च तदपि च त्रय प्रतिसंख्या  
प्रतिसंख्यानिरोधावाकाश च”-बुद्धिसे जाननेयोग्य इन तीनोंसे भिन्न जो उत्पाद्य है, वे सब क्षणिक हैं। ३ तीन—प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध और आकाश है।

## प्रतिसंख्यानिरोध

बुद्धिपूर्वक भावोंका जो निरोध करना है, यानी इस भावकी मैं असत् करता हूँ, इस प्रकार बुद्धिपूर्वक निरोधको प्रतिसंख्यानिरोध कहते हैं। यह निरोध अविद्या आदि चित्तिक भावों (पदार्थों) का होता है। इस प्रकार चित्तके बलसे ही चित्तकी वासनाओंका निरोध करके मुक्ति प्राप्त की जाती है।

## अप्रतिसंख्यानिरोध

बाह्य पदार्थोंका जो निरोध करना है, उसे अप्रतिसंख्यानिरोध कहते हैं। बौद्ध-मतमें उक्त दोनों निरोध अभाव रूप हैं।

## आकाश

आकाश भी आवरणभावरूप है, अतः यह तीनों तुच्छ रूप हैं। इनसे भिन्न जो पदार्थ हैं वे सब भाव पदार्थ हैं और अर्थक्रियाकारी हैं। इस प्रकार प्रतिसंख्यानिरोध आदि बौद्ध-सम्प्रदायमें माना गया वह सर्वथा असंगत है।



## प्रतिसंख्यादिनिरोध स्वण्डन

बौद्ध-संप्रदायमें प्रतिसंख्यादिनिरोध कहा गया है, यानी भाव पदार्थके विपरीत जो सत्त्वा (बुद्धि) है वह प्रतिसंख्या है, -ससे जो निरोध है वह "प्रतिसंख्यानिरोध" है, तात्पर्य यह कि "इसके द्वारा सत् पदार्थको असत् करता हूँ, इस प्रकारकी जो बुद्धि है, वही भाव पदार्थके लिये बुद्धिकी प्रतिकूलता है। बुद्धि-पत्रक जो भावपदार्थका विनाश है, वह 'प्रतिसंख्यानिरोध' रहा जाना है और उसके विपरीत यानी जो बुद्धिपूर्वक निरोध नहीं है वह 'अप्रतिसंख्यानिरोध' है।

उक्त दोनों निरोध यानी प्रतिसंख्यानिरोध और अप्रतिसंख्या-निरोध असंभव है, क्योंकि ये दोनों निरोध क्या सन्तानगोचर हैं ? यानी सन्तानमें होते हैं ? अथवा सन्तानी (वस्तु) में होते हैं ?

सन्तानका निरोध असंभव है, क्योंकि कार्य-कारण भावसे अवस्थित सन्तानी यानी पदार्थ ही उत्पन्न और विनष्ट होते रहते हैं, सन्तान (प्रवाह) तो उत्पन्न और विनष्ट नहीं होता रहता है, क्योंकि वहाँ जो अन्तिम सन्तानी (पदार्थ) है, जिसके निरोध होनेसे सन्तानका उच्छेद हो जाता है, वह क्या कुछ कार्य-उत्पादन करता है ? अथवा नहीं ?

( १ ) यदि कार्य-उत्पादन करता है तो वह अन्तिम नहीं है और तब सन्तानका उच्छेद भी नहीं हुआ।

( २ ) यदि कार्य-उत्पादन नहीं करता है तब अन्तिम वह हो सकता है, किन्तु 'असत्' हो जाता है, क्योंकि अथ-क्रियाकारित्वरूप

सत्त्व उसमें नहीं रहता है और उसके 'असत्' होनेसे उसका जनक ( कारण ) भी 'असत्' के उत्पादक होनेसे 'असत्' ही हो जाता है, इस क्रमसे समस्त सन्तानी ( पदार्थ ) असत् हो जाते हैं तब उनका सन्तान तो और भी 'असत्' हो जाता है ।

इस प्रकार मुक्ति-पर्यन्त अनुवर्त्तमान ( रहने वाले ) विषययुक्त चित्त-प्रवाह के अन्तिम सन्तानी असत् हो जानेके भयसे फल ( काय ) का अनारम्भक है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता और फलके आरम्भक होनेसे सन्तानके उच्छेद नहीं होनेके कारण वह अन्तिम 'सन्तानी' नहीं कहा जा सकता, इस लिये प्रतिसंख्याके द्वारा किसका निरोध किया जायगा ।

प्रश्न—“काये-कारणभावमात्र सन्तान नहीं है, किन्तु सजातीय ( समान जातिवाले ) पदार्थों का जो काये-कारण भाव है वह सन्तान है । उस सन्तानका निरोध विजातीय पदार्थकी उत्पत्ति है और विजातीय पदार्थका उत्पादन ही सन्तानका अन्तिम क्षण है ।”

समाधान—उक्त प्रकार सन्तानकी व्यवस्था करने पर रूप-विज्ञानके प्रवाह ( सन्तान ) में रस आदि विज्ञानकी उत्पत्ति होनेसे सन्तानका उच्छेद हो जायगा ।

कहनेका तात्पर्य यह कि सजातीय और विजातीयका क्या विभेद माना जायगा ?

समानता यानी सादृश्य कैसा विवक्षित है ! यदि रूप-रस आदि विषय-विशेषके उपराग ( संसर्ग ) का सादृश्य रहना अभिलपित है तब तो देवदत्तके आत्मारूप चित्त-सन्तानके रहते हुए ही रूपज्ञानके

प्रवाहमें रस धानकी उत्पत्ति होनेसे देवदत्तके उक्त चित्त सन्तानका उच्छेद हो जाना चाहिये ।

यदि किसी प्रकारसे सादृश्य रहना अभिलषित है यानी रूप और रस दोनों विषय होनेसे दोनोंका सादृश्य दोनोंमे रह सकता है तो 'सत्ता' जातिक द्वारा भी सादृश्य माना जा सकता है और ऐसा माननेसे विषय-व्यप्लुत (सविषय) चित्त सन्तानके उपरम (निवृत्ति) होने और विशुद्ध सन्तानक न्यय होन पर भी यानी मोक्ष अवस्थामें भी पूर्व चित्त-सन्तानका उच्छेद नहीं हो सकता है, क्योंकि सत्तारूप सादृश्य दोनों सन्तानोर्म अक्षुण्णरूपसे विद्यमान है । सन्तानीके भी प्रतिसर्या-निरोध और अप्रतिसर्या-निरोध नहीं हो सकन हैं, क्योंकि भाव पदार्थोंका निरन्वय और निरुपाख्य दोनोंमें स किसी प्रकारका विनाश नहीं हो सकता है ।

### निरन्वय विनाश

अपरिशिष्यमाणरूप जो विनाश है यानी जिनमें सन्तान (प्रवाह) का अवगेष नहीं रहता है उसको निरन्वय विनाश कहते हैं ।

### निरुपाख्य विनाश

असत् रूप जो विनाश है, उसे निरुपाख्य विनाश कहते हैं । इसमें निरन्वय विनाश तो पदार्थका इस लिये नहीं हो सकता है कि पदार्थ के विनष्ट होने पर भी उसका अन्वय देखा जाता है । प्रवाहका किसी प्रकारका विनाश असंभव है ।

भाव पदार्थोंका जब निरन्वय विनाश नहीं होता है तब निरुपाख्य विनाश भी नहीं हो सकता है।

निरन्वय विनाश नहीं होनेका कारण यह है कि किसी भी भाव पदार्थके विनाश होने पर भी अन्वयी रूपसे उसका उपाख्यान रहता ही है।

यहां रहस्य यह है, पदार्थका जो अन्वयी स्वरूप है, वह परमार्थमें सन् है यानी उसका कभी विनाश नहीं होता है, किन्तु पदार्थकी जो अवस्थाएं हैं उनकी ही उत्पत्ति और विनाश होता रहता है। उन अवस्थाओंका स्वरूप अनिर्वचनीय है, अतः स्वतः उनका स्वरूप परमार्थमें सन् नहीं है, किन्तु अन्वयी स्वरूप ही उनका परमार्थ सन् है। अन्वयी स्वरूपकी सर्वत्र प्रत्यभिज्ञा रहनेसे उसका विनाश नहीं होता है, इस प्रकार अवस्थावान् पदार्थों के विनाश नहीं होनेके कारण अवस्थाओंका भी निरन्वय विनाश असंभव है, क्योंकि अवस्थाओंका वास्तविक जो अन्वयी स्वरूप है उसका कहीं भी विच्छेद नहीं देखा जाता है।

प्रश्न—जिन घट आदि पदार्थोंका विनाश होता है, उनका तो अन्वय नहीं रहता है और जिस सामान्यका अन्वय रहता है, उसका विनाश ही नहीं होता है, तब अन्वय-रहित विनाश होनेके कारण निरन्वय विनाश कैसे नहीं कहा जा सकता ?

ममाधान—मिट्टीके पिण्ड, मिट्टीके घड़े, मिट्टीके कपाल इन सर्वोंमें मृत्तिका की उपलब्धि प्रत्यक्ष देखनेसे प्रत्येक अवस्थामें अवस्थावान् व्यक्तिका अन्वय रहना जैसे निश्चित होता है, वैसे ही

जहा स्पष्ट उपलब्धि नहीं होती है, उन अवस्थाओंमें भी अनुमानके द्वारा अन्वयका समर्थन किया जाता है, जैसे—प्रतप्त शिलाके ऊपर गिरे हुए जल बिन्दुका अन्वयी स्वरूप प्रत्यक्षरूपसे नहीं भी देखा जाता है, किन्तु वह जल तेजके द्वारा मूयमण्डलमें बादल बननेके लिये पहचाना जाता है और पश्चात् बादल (मेघ) रू रूपमें परिणत होता है, इस प्रकार अन्वयी स्वरूपके बहुत जगह प्रत्यक्ष रहनेमें कहीं अनुमानसे ही उसकी उपलब्धि मानी जाती है।

प्रत्यक्ष रूपमें भी जलबिन्दुके अन्वयी स्वरूपका विनाश नहीं होता है, जैसे—

जलबिन्दो च सिन्धो च तोयभावो न भिद्यते ।

चिन्ष्टेऽपि ततो धिन्दावस्ति तस्यान्वयोऽम्यधी ॥

जलबिन्दुमें और समुद्रमें जलभावका भेद नहीं देखा जाता है, उस लिये जलबिन्दुके विनष्ट होने पर भी समुद्रमें उसका अन्वय रहता ही है, अतः कोई भी निरन्वय विनाश नहीं होता है।

फिर भी यह जो प्रतिसंख्या निरोधक अन्तर्गत अविद्या आदिका निरोध कहा गया है, इसका कारण सम्यक् ज्ञान है, वह अपनी सामग्री जो यम-नियम आदि और श्रवण मनन आदि हैं, उन सामग्रियोंके साथ कारण है ? अथवा स्वयं ही अविद्या आदिका निरोध होता है। यदि सपरिकर सम्यक् ज्ञानके द्वारा निरोध माना जाय तो बिना कारणके विनाश माननेका जो बौद्धोका सिद्धान्त है, उसका विच्छेद हो जाता है और यदि स्वयं ही निरोध माना जाय तो क्षणिक-नैरात्म्य आदि भावनात्म्य जो बौद्ध-मागका उपदेश किया

गया है, वह व्यर्थ हो जाता है, अतः दोनों प्रकारसे भी सङ्कोप रहनेसे बौद्ध दर्शन अयुक्त है।

बौद्ध-मनसे प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध तथा आकाश ये तीनों निरुपाख्य कहे गये हैं, उनमें उक्त दोनों निरोधकी निरुपाख्यताका खण्डन कर दिया गया है, अब आकाश की निरुपाख्यताका खण्डन करते हैं।

## आकाश भी निरुपाख्य नहीं

प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध की तरह आकाश भी वस्तु है।

‘आत्मनः आकाशः सभूतः’ इत्यादि श्रुतियोंसे आकाशकी उत्पत्ति उपलब्ध होनेसे उसका किसी प्रकारका पदार्थ होना प्रमाणित हो जाता है। जो वेदको प्रमाण नहीं मानते हैं, उन्हें भी शब्द गुणसे अनुमित होनेके कारण आकाश मानना ही पड़ता है। जैसे — “शब्दो-  
गुणः जातिमदसति अस्पर्शत्वे सति बाह्येकेन्द्रियमाद्यत्वात् गन्धवत्”

अर्थात् शब्द गुण है, क्योंकि जातिमान् होते हुए और स्पर्शसे भिन्न होते हुए बाह्य इन्द्रियार्थ से एक ही इन्द्रियसे ज्ञात होनेके कारण”।

इस प्रकार सामान्य-विशेष-समवायसे भिन्न जो शब्द है, उक्त अनुमानके द्वारा उमके गुणत्व साधित हो जानेके कारण और गुण किसीके आश्रित ही रहता देखा जाता है, इस नियमसे शब्द गुणका आश्रय जो पदार्थ है वही आकाश है, यह निश्चित होता है क्योंकि शब्द गुण आत्माका गुण नहीं हो सकता है, कारण यह कि शब्द पदार्थ इन्द्रियसे ज्ञात होता है और आत्माके ज्ञातने गुण से है अतः

इन्द्रियसे ज्ञाय होते हैं। मनका भी गुण शब्द नहीं कहा जा सकता, क्योंकि मनके जो गुण हैं, उनका बाह्य प्रत्यक्ष नहीं होता है। उसी प्रकार पृथिवी आदिका भी गुण शब्द नहीं है, क्योंकि पृथिवी आदिके गुण जो गन्ध आदि हैं, उनके साथ शब्दका साहचर्य नहीं देखा जाता है। यदि पृथिवीका गुण शब्द रहता तो पृथिवीका जो स्वास गुण गन्ध है, उसकी जहा उपलब्धि होती है वहां शब्दकी भी उपलब्धि होनी चाहिये, किन्तु वैसी उपलब्धि नहीं होती है, अतः पृथिवी आदिके भी गुण शब्द नहीं हो सकते हैं, इस प्रकार गन्ध आदिकी तरह असाधारण (स्वास) एक इन्द्रियसे ज्ञात होनेवाला शब्द गुण होकर अनुमानके द्वारा जिस द्रव्यको अपना आश्रय सिद्ध करता है, उसीका नाम आकाश है वह पञ्चम भूत पदार्थ है।

फिर भी जिन बौद्धाने आवरणके अभावमात्रको आकाश माना है, उनके लिये एक पक्षी उड़ने पर आवरण हो जानेसे अन्य पक्षीके उड़नेका अवकाश नहीं रहेगा। यदि यह कहा जाय कि जहाँ पर आवरण नहीं है, वहाँ अन्य पक्षी भी उड़ सकेगा तो जहाँ आवरण नहीं है अर्थात् आवरणका अभाव जहाँ है वह प्रदेश तो कुछ वस्तु ही है और उसीका नाम 'आकाश' है। आवरणका अभावमात्र आकाश नहीं हो सकता है।

यहाँ तात्पर्य यह है कि निषेधके अधिकरण (आधार) का जब तक निरूपण नहीं किया जाता है तब तक निषेध (अभाव) का निरूपण (कथन) नहीं किया जा सकता, यानी निषेधके अधिकरणके अर्धोक्त निरूपण निषेधका होता है, अतः आवरणके

अभावका अधिकरणस्वरूप तो वह आकाश पदार्थ ही सिद्ध होता है।

बौद्ध सिद्धान्तर्म भी “पृथिवी भगवन् किं सन्निभया—यानी  
हे भगवन्। यह पृथिवी किसके आश्रित है” इस प्रकारके प्रश्न और  
 उसका समाधान किये गये हैं, उसी प्रकरणमें आखिर “वायु-  
किं सन्निभयः—यानी वायु किसके आश्रित है” इस प्रश्नका “वायु  
आकाश सन्निभयः—यानी वायु आकाशका आश्रित है” इस प्रकार  
 समाधान किया गया है। यदि आकाश कुछ वस्तु नहीं है तो उक्त  
 प्रकार समाधान कैसे सगत हो सकता है ? इत्यादि विचार करने पर  
 भी आकाशको कुछ वस्तु नहीं मानना सवधा अयुक्त है। आवरणक  
 अभाव कहनेसे तो आकाश कुछ भी वस्तु सावित नहीं होता है,  
 क्योंकि अभाव कुछ भी वस्तु नहीं है।

फिर भी बौद्ध-मतमें उक्त दोनों प्रकारके निरोध और आकाश  
 ये तोना निरुपाख्य ( अवस्तु ) और नित्य कह गये हैं यह भी  
 असगत है, क्योंकि जो अवस्तु यानी कुछ वस्तु ही नहीं है  
 उसका नित्यता अथवा अनित्यता कैसे कही जा सकती है  
 क्योंकि धर्म और धर्मों का जो व्यवहार होता है वह वस्तुके आश्रित  
 होता है, जिसमें धर्म-धर्मों का व्यवहार होता है वह घट आदिकी  
 तरह वस्तु ही हो सकता है, वह निरुपाख्य कथमपि नहीं हो सकता  
 है। बौद्ध-सम्प्रदायमें कोई भी ऐसी वस्तु नहीं है, जो  
 क्षणिक न हो, तब तो किसी पदार्थका अनुभव करनेवाला व्यक्ति  
 दूसरे क्षणमें जब विनष्ट हो जाता है तब उस व्यक्तिके द्वारा अनुभूत



पदाथका स्मरण ऐसे हो सकता है ? क्योंकि दूसरेके अनुभूत पदाथका दूसरेको स्मरण होते नहीं देखा जाता है ।

“अहमदोऽद्राक्षमिदं पश्यामि च—यानी मैंने इसको देखा था और अभी इसको देख रहा हूँ” इस प्रकार पूर्व क्षण और उत्तर क्षणमें देखनेवाले एक ही व्यक्तिके रहने पर ही उक्त प्रकारका कथन हो सकता है । क्षणिक वादमें उक्त प्रकारका कथन असम्भव है । दर्शन और स्मरणकी प्रत्यभिज्ञाका प्रत्यक्ष एक ही कर्त्ताको होता है यह सब कोई मानते हैं । यदि दर्शन और स्मरणका भिन्न कर्त्ता होता तो “अहं अद्राक्षीन्—यानी वर्त्तमानकालमें मुझसे देखनेवाला वह मैं अलग था” ऐसा ही प्रयोग सब कोई करते, किन्तु ऐसा प्रयोग कोई नहीं करता है । जहाँ उस प्रकारकी प्रतीति होती है वहाँ दर्शन और स्मरणके, भिन्न भिन्न कर्त्ताका ही सब कोई समझते हैं । जैसे “स्मराम्यहमसावदोऽद्राक्षीन्—यानी मैं अन्य विषयको स्मरण करता हूँ और इसने इसे देखा था” ।

जन्मसे लेकर मरण तक ‘मैं हूँ’ ‘मैं हूँ’ इस प्रकार बराबर अपनी एक ही आत्माका ज्ञान रहता हुआ क्षणभङ्ग-वादी बौद्ध क्यों नहीं लज्जित होता है ।

यदि यह कहा जाय कि सदृश्य रहनेसे उस प्रकारका ज्ञान होता है तो “तेन इदं सदृशम्—यानी उसके यह सदृश है” इस प्रकार दो सदृश वस्तुओंका ज्ञाता एक ही होना चाहिये अर्थात् पूर्व क्षण और पर क्षण दोनों क्षणोंमें जो स्थायी रहेगा वह कह सकता है ‘उसके सदृश यह है’, बौद्ध-मतमें जब दो क्षण रहनेवाला कोई

पदाथ या आत्मा नहीं है तो पूव क्षण और उत्तर क्षणके सादृश्यका ज्ञान कौन कर सकता है। यदि यह कहा जाय कि 'तन इदं सदृशम्' यह एक दूसरा हो ज्ञान है, इसमें पूर्व क्षण और पर क्षणका ज्ञान नहीं होता है तो 'तेन इदम्' इन दो विभिन्न पदार्थों का क्या कथन किया जाता है और यदि इसे दूसरा ज्ञान भी मानें तो सादृश्यका हो ज्ञान होगा तब 'तन इदं सदृशम्' यह वाक्य-प्रयोग व्यर्थ हो जाता है, और वहाँ 'सान्श्यम्' ऐसा ही प्रयोग होना चाहिये।

अपन पक्षकी स्थापना और दूसर पक्षका खण्डन करनेवालेको लोक प्रसिद्ध पदाथको अवहलना कभी नहीं करनी चाहिये। \*

प्रश्न—'तेन इदं सदृशम्' यह विकल्प ज्ञान है यानी भ्रमात्मक ज्ञान है। और यह विकल्प अपन आकारका ही बाह्य विषयरूपसे अध्यवसाय (ज्ञान) करता है। किन्तु तत्त्वतः उनके प्रतीतिसं पूव अपर क्षण और उन दोनोंके सादृश्यका ज्ञान नहीं होता है तब कैसे अनेक ज्ञान करनेवाला एक स्थिर पदाथ है इसका प्रसङ्ग उठ सकता है।

नमाधान—उक्त प्रतीतिसं नाना पदाथासं मिले हुए वाक्याथका भान (ज्ञान) विकल्पमे होता है यदी कहना पड़गा, यदि उसमे नाना पदार्थोंका यानी तत्पदाथ, इदं पदार्थ और सादृश्य पदाथ इन तीन पदार्थोंका भान नहीं माना जाय तो वाक्याथ-बोधका ही आघात हो जाता है और विकल्पक शब्द बोधका ही उच्छेद हो जाता है।

'नाना ज्ञान है' यह भी नहीं क्योंकि नाना होनेसे अलग अलग एक एक ज्ञानकी मर्यादा तो जानेसे उनके परस्पर बोधार्थ ज्ञान

(आकाक्षा) नहीं रहनेक कारण नाना भा वह ज्ञान नही कहला सकता, इसलिय पूव-अपर क्षण और उन दोनाक सादृश्यका एक ज्ञान है यहो मानना पडता है। एक ज्ञानका नाना होना भी सम्भव नहीं, क्यारि एकत्वस अनेकत्वका विरोध है यानो जो एक है वह अनक नहीं होगा। और पूव अपर क्षणम रहनवाला एक ज्ञाताक जवना वसा ज्ञान होना असम्भव है अत क्षणिक वादका प्रसङ्ग युक्ति शून्य है।

यदि यह कहा जाय कि इस निरूपणम 'तद सद्दृशम्' इन दो पदाका हो प्रयोग है किन्तु तत्पदाथ, तद् पदाथ और उनका सादृश्य विवक्षित नहीं है और इसी प्रकारका ज्ञानका आकार कल्पित है याना वसा हो वाह्य पदाथम ज्ञानका आरोप है तो वह आरोप भी क्या गृह्यमाण वाह्य पदाथम होता है ? अथवा अगृह्यमाण वाह्य पदाथम होता है ? यदि गृह्यमाण वाह्यम होता है तो क्या सविकल्प गृह्यमाण म, अथवा निर्विकल्पस गृह्यमाणम ?

सविकल्परूपस तो सामान्यरूप वाह्यका ज्ञान नहीं हो सकता है क्यारि व्यक्तिका ज्ञान नहीं हो कर कवल सामान्य वाह्य अशका सविकल्परूपसे बोध नहीं होता है और व्यक्तिका ज्ञान उक्त पद्धतिस असम्भव है।

अविकल्प (निर्विकल्प) स वाह्य पदाथक गृह्यमाण ज्ञान और सविकल्पस वाह्य पदाथक गृह्यमाण नहीं होनेम विकल्प अपने आकारका आरोप नहीं कर सकता है, क्योकि पुरोवर्त्ता (सामनका) वस्तुम जब रजत ज्ञानका प्रतिभास नहीं होता है तब रजत ज्ञानस रजतम आरोप नहीं किया जा सकता है और जब वाह्य पदाथ अगृह्यमाण

मे किसी व्यक्ति को कुछ क्रिया नहीं करनी चाहिये और सापेक्ष पदार्थ से कार्य की उत्पत्ति मानने से कार्य की उत्पत्ति में किसी अन्य की ही अपेक्षा होती है यानी कार्य अन्य से उपकृत होता है, ऐसा मानने से क्षणिक-पक्ष में क्षण के अभेद रहने से यानी क्षण के खण्ड नहीं होने के कारण कथ कार्य उपकृत होता है और क्व अनुपकृत होता है, इसका निर्धारण नहीं हो सकता है और उपकृत या अनुपकृत के सिवाय तीसरा कोई प्रकार नहीं है, इससे भी यही साबित होता है कि बौद्ध-मत में भाव पदार्थ से भाव पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती है किन्तु अभाव से भाव पदार्थ की उत्पत्ति होती है यही निश्चित होता है।

### अभाव से भाव पदार्थ की उत्पत्ति

विनष्ट दूध से यानी दुग्ध के अभाव ( विनाश ) होने से दही उत्पन्न होता है और मृत्पिण्ड के विनष्ट होने से घट उत्पन्न होता है। कूटस्थ ( अविकृत ) कारण से ही यदि कार्य उत्पन्न होता तो सब पदार्थ सबसे उत्पन्न होते।

तात्पर्य यह कि कूटस्थ ( अविकृत ) कारण से यानी कारण के बिना विनाश होने से ही यदि कार्य की उत्पत्ति मानी जाय तो क्या उक्त कूटस्थ कारण का कार्य-उत्पादन करना स्वभाव माना जाता है ? अथवा नहीं ?

यदि कार्य का उत्पादन करना कारण का स्वभाव माना जाय तो

जितने उसके काय कनव्य हैं, उन सबको एक बार ही क्यों नहीं उत्पादन करता ? क्योंकि सामर्थ्य रहने से क्यों रुक सकता है ? यदि उसका वैसा स्वभाव नहीं है तो कभी वह कार्य-उत्पादन नहीं कर सकता ।

यदि यह कहा जाय कि “समर्थ कारण भी सबत्र सहकारियों के साथ ही, क्रमसे ही कार्यों का उत्पादन करता है” यह भी युक्ति-रहित है, क्योंकि सहकारी क्या उसका कुछ उपकार करता है ? अथवा नहीं ?

यदि कुछ उपकार नहीं करता है तो अनुपकारी होने के कारण सहकारी की कुछ भी जरूरत नहीं । यदि उपकार करता है तो वह उपकार उस से भिन्न है ? अथवा अभिन्न है ?

यदि अभिन्न उपकार है, तो उपकार शब्द से भाव रूप ही कारण कहा जाता है इस प्रकार अन्य-कृत उपकार होने और उस उपकार से कूटस्थ के अभेद मानने से उसके भी अन्य-कृत हो जाने से उसका कूटस्थत्व ही विनष्ट हो जाता है ।

कूटस्थ से उपकार के भेद मानने पर उस उपकार के होने पर ही काये का होना और उसके नहीं होने पर कार्य का नहीं होना यही निश्चित होता है, तब कूटस्थ कारण के रहने पर भी कार्य की उत्पत्ति नहीं होने के कारण अन्वय-व्यतिरेक से उपकार ही कायेकारी होगा और भाव रूप कारण कार्य-कारी नहीं होगा यानी अर्थ-क्रियाकारी नहीं होगा, जैसा कहा है—

वर्षातपाभ्यार्कि व्योम्नश्चमण्यस्ति तयो. फलम् ।

चर्मापमश्चेत्सोऽनित्य सतुल्यश्चेदसत्फल ॥

वर्षा और धूपसे आकाश का क्या होता है, यानी उनसे आकाश का कुछ भी नहीं बिगड़ता है, उन दोनों का फल त्वचा में होता है यानी त्वचावाले के ऊपर वर्षा और धूप का असर पड़ता है ।

यदि आकाश त्वचा की तरह माना जाय तो वह अनित्य हो जाता है और यदि त्वचा को ही आकाश की तरह मान तो त्वचा में उक्त फल यानी वर्षा और धूप का असर नहीं पड़ता है ।

तात्पर्य यह है कि स्थायी जो कारण पदार्थ माना जाता है वह यदि उपकार का आश्रय माना जाता है तो उपकार से इस भाव रूप कारण के अभेद मानने से वह भाव ही अनित्य हो जाता है, क्योंकि उपकार का स्वरूप अनित्य है । यदि उपकार से इस भाव पदार्थ का भेद मान तो उपकार ही अनित्य हो जाता है क्योंकि वह अन्यके द्वारा उत्पन्न होता है और वह उपकार ही कारण हो जाता है । भाव पदार्थ कारण नहीं होता है इत्यादि विवेचना करने से यही सिद्ध होता है कि-अभाव प्रस्त चीज आदि से ही अंकुर आदि कार्यों की उत्पत्ति होने से यानी बीज आदि के अभाव होने से ही अंकुर आदि कार्य उत्पन्न होते हैं यह सार्वजनिक प्रत्यक्ष होने से अभाव से ही भाव की उत्पत्ति होती है ०

## अभावसे भावकी उत्पत्तिका म्वण्टन

अभाव स भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती है, क्योंकि अभाव अदृष्ट रहता है यानी अभाव त्रिकाल में भा कभी किसी का भी दृष्ट नहीं हुआ है। शश-विपाण (सरगोस ग, सांग) से अंकुर आदि कार्यों की उत्पत्ति कभी नहीं देखी गयी है।

यदि अभावसे भावकी उत्पत्ति होता तो अभावक निर्विशेष (तुल्य) शश-विपाण आदि अलीक पदार्थ से भी अंकुरक उत्पत्ति होती।

बीज आदि के उपमर्दन से जा उन का अभाव होता है, उस अभावकी और शश-विपाण आदि की स्वरूप शून्यता की समानता रहन पर भी विशेषता अवश्य है क्योंकि बीज के उपमर्दन से ही अंकुर उत्पन्न होता है और दूध के उपमर्दन से नहीं उत्पन्न होता है किन्तु अभावरूपसे समान होने पर भी बीज के अभाव से दही और दूध के अभावसे अंकुर कभी नहीं उत्पन्न होता है।

निर्विशेष अभाव की कारणता मानने पर शश-विपाण आदि से भी अंकुर आदि की उत्पत्ति होनी चाहिये किन्तु ऐसा नहीं देखा जाता है अतः अभाव की विशेषता अवश्य मन्तव्य है यानी कमल आदि पदार्थों के जैसे नीलत्व आदि विशेषण हैं, वैसे अभावका भी विशेषण मानने से विशेषण युक्त होने

के कारण कुमल आदि की तरह अभाव भी भाव पदार्थ सिद्ध हो जाता है तब वह निरुपाख्य कभी नहीं सिद्ध हो सकता है ।

अभावों के विशेषण मानने पर भी अभावसे किसी पदार्थ की उत्पत्ति नहीं हो सकती है क्योंकि “जो जिससे अन्वित (संबद्ध) नहीं रहता है वह उसका विकार यानी काय नहीं हो सकता” जैसे घट, सरना आदि सुवर्ण से अन्वित नहीं है अतः वे सुवर्णके विकार नहीं होते हैं, इसी प्रकार कोई भी काय पदार्थ अभावसे अन्वित नहीं है अतः अभाव के विकाररूप कार्य नहीं हो सकते और भावसे अन्वित रहने के कारण ये सारे काय भाव के विकार हो सकते हैं ।

मिट्टी से अन्वित जो घट आदि हैं वे लोकमे तन्तु आदि के विकार कभी नहीं रह जाते हैं । मिट्टी से अन्वित घट आदि रूप भाव पदार्थ की मिट्टी का ही विकार लोक समझते हैं ।

बीदों ने जो यह कहा था कि स्वरूप के उपमर्दन के सिवा किसी कूटस्थ वस्तु की कारणता असंभव होने से “अभाव से ही भाव की उत्पत्ति हो सकती है” यह असंगत है ।

सुवर्ण से उत्पन्न होने वाले कुण्डल आदि कार्यों में सुवर्ण का प्रत्यभिज्ञान रहता ही है । सुवर्ण के स्वरूप के बिना उपमर्दन हुए ही उससे कुण्डल आदि बनते हैं । सर्वत्र काय में कारण विद्यमान रहता ही है ।



जहां बीज आदि पदार्थों के सत्त्व का उपमर्दन हो कर अंकुर आदि काय उत्पन्न होते देखे जाते हैं वहां भी उपमर्दन की जो पूर्व अवस्था है वह उत्तर अवस्था का कारण नहीं है किन्तु जिनका उपमर्दन नहीं हुआ है ऐसे जो बीज आदि के अवयव हैं वे ही अंकुर आदि के कारण हैं यही माना जाता है ।

असत् शश-निपाण आदि से सत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं दीखने से और सत् सुवर्ण आदि से सत् कुण्डल आदि की उत्पत्ति दीखनेसे अभावसे भावकी उत्पत्ति जो कही गयी है वह संवधा असंगत है ।

स्थायी भाव पदार्थ भी क्रमिक सहकारी के एकत्र होनेसे 'क्रम' से कार्यों का संपादन करता है । सहकारी अनुपकारक नहीं होते हैं यानी सहकारी के द्वारा उपकार अवश्य किया जाता है । वह उपकार सहकारी से भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु अनिवचनीय है, और अनिवचनीय पदार्थ से उत्पन्न होने वाला कार्य भी अनिवचनीय होता है अतः स्थिर भाव पदार्थ कारण नहीं है यह कहना युक्ति से रहित है क्योंकि काय का उपादान कारण स्थिर भाव पदार्थ ही होता है जैसे सप का उपादान रज्जु है, जो स्थायी है ।

“मृत्तिकेत्यव सत्यम्” जैसे घट, सराय ( सरवा ) आदि विकार यानी काय मिथ्या है किन्तु उनका उपादान कारण मृत्तिका

रूप उपाधि के बिना यदि व्यक्तियों का ही काय कारण भाव माना जाय तो अनुमान का ही उच्छेद हो जाय यानी सामान्य रूप उपाधि के स्वीकार करने पर ही अनुमान का अवसर हो सकता है, अन्यथा व्यक्तियों के असत्य रहने से व्याप्ति-ज्ञान होना ही असम्भव है। और जाति मानने से एक बीजसे दूसरे बीजमें परस्पर मिल-पणता के अभाव होनेसे स्वल्पण, मिल-पण सिद्धान्त का उच्छेद होता है।

यदि “अभाव से भावकी उत्पत्ति” मानी जाय तो उदासीन जो व्यक्ति है, कुछ भी जो क्रिया नहीं करता है उनका भी अभिलपित पदार्थ की सिद्धि हो सकती है क्योंकि अभाव तो सुलभ ही है और वह उदासीन को भी प्राप्त ही है।

वर्तमान समय में कुछ भी उद्योग नहीं करने वाले किसान को अनायास ही धान्य उपज सकता है। मिट्टी के संस्कार करने में उदासीन कुलाल को भी अनायास ही घट उत्पन्न हो सकता है इसी प्रकार बिना कुछ किए ही जुलाहा भी वस्त्र का निर्माण किया नहीं कर लेता है? क्योंकि अभाव सर्वत्र ही सबको प्राप्त है, और अभाव से ही सब कार्यों की उत्पत्ति प्रोद्भिर्ने मानी है और यह मानने से स्वर्ग और मोक्ष की भी कुछ प्रतिष्ठा नहीं रह जाती है तब उसके लिये कोई प्रयत्न भी नहीं कर सकता है, किन्तु न तो यह युक्ति-युक्त है और कोई इसे स्वीकार भी नहीं कर सकता इत्यादि विवेचना करने से यह

जो स्यायो भाव पदार्थ है यानी जो अपने सारे कार्यों में सदा अनुगत रहती है वही सत्य है ।

उक्त श्रुति में सृष्टिका के दृष्टान्त की सत्यता प्रतिपादन करने-से दार्ष्टान्तिक जो मूल कारण है वह सत्य है यही कहा गया है ।

प्रश्न— “ भेद और अभेद इन दोनों से अनिर्वचनीय जो उपकार है उस उपकार से उपकृत जो कारण है वह अनिर्वचनीय काय का उत्पादन करता है यह युक्ति-रहित है क्योंकि भेदके निषेध करने से युक्त्या अभेद सिद्ध हो जाता है और अभेद के निषेध करने से भेद सिद्ध हो जाता है ।

समाधान — बौद्धोंने सबसे विलक्षण, स्वलक्षण, भाव रूप पदार्थ को अपने सिद्धान्त में माना है । उनके सिद्धान्त में भी बीज जाति से अंकुर जाति ही कैसे उत्पन्न होती है और अन्य जाति उत्पन्न नहीं होती है ? क्योंकि उनके सिद्धान्त में एक बीज से दूसरे बीज का जैसे अन्यत्र विभेद है वैसे अन्य पदार्थ की भी बीजसे विलक्षणता है । बीजत्व और अंकुरत्व जो जाति है वह परमार्थ सत् नहीं है, जिस से बीजत्व और अंकुरत्व का कार्य-कारण भाव हो सके इस लिये काल्पनिक जो स्वलक्षण उपादान ( कारण ) बीज जाति के पदार्थ हैं, उनसे ही काल्पनिक जाति से उपहित अंकुर जाति के पदार्थों की उत्पत्ति होती है ऐसा ही मान्य है, ऐसा नहीं मानने से यानी सामान्य ( जाति )

रूप उपाधि के बिना यदि व्यक्तियों का ही काये-कारण भाव माना जाय तो अनुमान का ही उच्छेद हो जाय यानी सामान्य रूप उपाधि के स्वीकार करने पर ही अनुमान का अवसर हो सकता है, अन्यथा व्यक्तियों के असंख्य रहने से व्याप्ति-ज्ञान होना ही असंभव है। और जाति मानने से एक बीजसे दूसरे बीजमें परस्पर विलक्षणता के अभाव होनेसे स्वलक्षण, विलक्षण-सिद्धान्त का उच्छेद होता है।

यदि "अभाव से भावकी उत्पत्ति" मानी जाय तो उदासीन जो व्यक्ति हैं, कुछ भी जो क्रिया नहीं करते हैं उनके भी अभिलपित, पदार्थ की सिद्धि हो सकती है क्योंकि अभाव तो सुलभ ही है और वह उदासीन को भी प्राप्त ही है।

वेतियों के कम में कुछ भी उद्योग नहीं करने वाले किसान को अनायास ही धान्य उपज सकता है। मिट्टी के संस्कार करने में उदासीन कुलाल का भी अनायास ही घट उत्पन्न हो सकता है इसी प्रकार बिना कुछ किये ही जुलाहा भी वस्त्र का निर्माण क्यों नहीं कर लेता है? क्योंकि अभाव सर्वत्र ही सबको प्राप्त है, और अभाव से ही सब कार्यों की उत्पत्ति बौद्धों ने मानी है और यह मानने से स्वर्ग और मोक्ष की भी कुछ प्रतिष्ठा नहीं रह जाती है तब उसके लिये कोई प्रयत्न भी नहीं कर सकता है, किन्तु न तो यह युक्ति-युक्त है और कोई इसे स्वीकार भी नहीं कर सकता इत्यादि विवेचना करने से यह

सब प्रकार से निश्चित हो जाता है कि अभाव से भाव की जो उत्पत्ति कभी नहीं है वह सबथा युक्ति शून्य है ।

वाङ्मयवादी बुद्धों के सिद्धान्त का उपपादन करके युक्तिवा द्वारा उसका खण्डन किया गया है, अब विज्ञानवादी बुद्धों की शका का उत्थान करके उसका समाधान करते हैं ।

किसी शिष्यके द्वारा विषय में आप्रह दख कर उसके अनुरोध से ही यह वाङ्मयवाद की प्रक्रिया कही गयी है किन्तु वास्तव में यह बुद्धका अभिप्राय नहीं है । बुद्धका तो केवल विज्ञान स्कन्ध ही अभिमत है ।

## विज्ञान वाद

विज्ञानवाद में प्रमाण, प्रमेय और फल इन का व्यवहार बुद्धि परिकल्पितरूपसे आन्तर ही होता है यानी उक्त व्यवहार कल्पनिक है किन्तु पारमार्थिक नहीं है ।

स्वरूप विज्ञान का आकार वाङ्मयरूप से असत्य ( मिथ्या ) है और अन्तररूप से सत्य है, वैसा जो विज्ञान का आकार है वह प्रमेय है । उक्त रूपसे प्रमेय का प्रकाश ( भान ) होना प्रमाण का फल है । फल के प्रकाश करने की जो शक्ति है वह प्रमाण है

यह समस्त व्यवहार अन्तःप्रदशमे होता रहता है क्योंकि विज्ञान से अतिरिक्त वास्तव में अन्य पदार्थ कुछ भी नहीं है

रात्र पदार्थ मानने वाले वैभाषिक और सौत्रान्तिक न भी प्रमाण और फल को कल्पनिक ( मिथ्या ) ही माना है क्योंकि प्रमाण तो करण है और प्रमिति फल है, उन दोनों के यानी प्रमाण और फलक भिन्न भिन्न अधिकरण मानने से उन दोनों का करण-फल भाव नहीं बन सकता है क्योंकि करण-फल भाव एक अधिकरण वाले दो पदार्थों का होना है यही नियम है, क्योंकि परशु ( फरसा ) जो द्विधीभाव यानी छेदन का करण है वह जब खदिर-गोचर होता है अर्थात् जब उसका अधिकरण ( आगर ) खदिर नाम का वृक्ष होता है तब पलाश वृक्षम द्विधीभाव यानी छेदनरूप फल दृष्ट नहीं होता है ।

यद्यपि परशु तो समवाय सन्न्य से अपने अवयवों में ही रहता है यानी समवाय सन्न्य से उसका अधिकरण अपना अवयव है और छेदन का अधिकरण वृक्ष है इस प्रकार वहाँ भी भिन्न भिन्न अधिकरण दृष्ट होता है किन्तु अपना व्यापार करता हुआ जो करण स्वरूप परशु है वह सयोग सन्न्य से खदिर वृक्ष में ही है यानी सयोग सन्न्य से उसका अधिकरण खदिर वृक्ष है और छेदना भी अधिकरण वह वृक्ष ही है इस प्रकार दोनों का एक अधिकरण सिद्ध होता है ।

ज्ञानम ही प्रमाण और फल होता है ऐसा मानने पर ही यानी प्रमाण और फलका जब विज्ञान ही अधिकरण माना जाय तभी दोनों का एक अधिकरण कहा जायगा अन्यथा एक अधिकरण नहीं हो सकता ।

“कुण्डे वदरवत्” यानी जिस प्रकार कुण्डमें वर फल रहता है उस प्रकार ज्ञानमें प्रमाण और फल का रहना असंभव है क्योंकि ज्ञानका संयोग नहीं होता है।

तादात्म्य (अभेद) संबन्धसे ज्ञानमें प्रमाण और फलकी अवस्थिति है, यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वस्तुतः भिन्न भिन्न प्रमाण और फल ये जो दो पदार्थ हैं उन दोनोंसे एक ज्ञानका अभेद मान लेनेसे उन दोनोंका भी परस्पर अभेद सिद्ध हो जाता है किन्तु यह मान्य नहीं है इसी लिये प्रमाण और फलका भेद कल्पनिक ही माना गया है।

उसका अज्ञान-व्यावृत्तिरूप से कल्पित जो ज्ञानत्व सामान्यरूप अंश है वह फल है। अशक्ति-व्यावृत्तिरूपसे कल्पित जो आत्म-अनात्मकी प्रकाशन शक्ति है यानी विज्ञान की आत्मा अर्थात् स्वरूप के प्रति और अनात्मा अर्थात् अथेके प्रति जो प्रकाश करनेकी शक्ति है वह प्रमाण है।

वैभाषिकके मतमें बाह्य अर्थ प्रत्यक्ष है और सौत्रान्तिकके मतमें ज्ञानगत अकारकी विचित्रतासे बाह्य अर्थ अनुमेय है किन्तु उन दोनोंके मतमें भी प्रमाण-फल विभाग कल्पित ही है।

ज्ञान की जो अथ के समान रूपता है यानी ज्ञान का स्वरूप जो बाह्य नील के समान भासमान होता है वह अनीलाकार के अपोह (व्यावृत्ति) रूपसे कल्पित है, वही कल्पित नीलाकारत्व बाह्य अर्थ

को स्थापित करता है, जैसे प्रतिनिध्व निध्वको स्थापित करता है, इस लिये वह प्रमाण है।

अज्ञान की व्यावृत्तिरूपसे यानी ज्ञान से जो अन्य है उसकी व्यावृत्तिरूपसे (परित्यागपूर्वक) कल्पित जो ज्ञानत्व सामान्य अंश है वह फल है क्योंकि वह सारूप्य-रूपसे यानी समान रूप होने के कारण नील ज्ञानत्व से व्यवस्थापित होता है। इस मतमें भी प्रमेय तो परमाथ से भिन्न और बाह्य ही है।

ज्ञान और ज्ञेय की जो व्यवस्था होती है उसका नियामक केवल सारूप्य यानी समानरूपता है। जैसा सौत्रान्तिकने कहा है।

“नहि त्रितिसत्तेन तद्वेदना युक्ता तस्याः सत्राविशेषान्, तां तु सारूप्यमाविश-सत्त्वयत्तद्वेदयेन्-वित्ति मत्तासे यानी ज्ञान मात्र से अथ की वेदना यानी बाह्य अर्थ का भान नहीं होता है, क्योंकि ज्ञान मात्र सब ज्ञेय-साधारण है अर्थात् ज्ञान तो सारे ज्ञेय में रहता है इस लिये उस ज्ञान की समान रूपता को प्राप्त करता हुआ वह बाह्य पदार्थ अपने स्वरूप से विषय भाव से ज्ञान के साथ संयुक्त हो जाता है।”

### बाह्य अर्थके अभावका रहस्य

विज्ञान के आलम्बनरूपसे जो बाह्य अर्थ माना गया है वह परमाणु भी नहीं है और परमाणुसे भिन्न भी नहीं है।

वह परमाणु नहीं है क्योंकि एक स्थूल नीलाभास जो ज्ञान है वह परम सूक्ष्म परमाणुभास नहीं हो सकता यानी जिस ज्ञान में



एक स्थूल नील आकार का प्रतिभास होता है, उसमें परम सूक्ष्म परमाणु का प्रतिभास होता है यह कैसे कहा जा सकता है और ऐसा ज्ञान नहीं होता है कि जिसमें प्रतिभास किसी का हो और विषय कोई दूसरा हो हो ।

वैसा मानने से भासमान से अन्य-गोचर ज्ञान के होने के कारण यानी जो ज्ञानमें भासमान होता है, उस से यदि ज्ञानका विषय अन्य हो जाय तो सामान्य रूप से गोचर हो जाने से सब कोई सर्वज्ञ हो सकता है ।

“प्रतिभासका धर्म स्थूलता है” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह प्रतिभासरूप ज्ञानका धर्म है ? अथवा प्रतिभास काल में विषय का धर्म है ?

यदि प्रतिभासका यानी ज्ञानका धर्म है तो विज्ञानका अंश स्थूलता है और इस प्रकार स्थूलता का आलम्बन विज्ञान ही सिद्ध होने से बाह्य पदार्थ मानने की आवश्यकता नहीं है ।

यदि विषय का धर्म स्थूलता है तो निरन्तर उत्पन्न जो रूप-परमाणु हैं, उनका एक विज्ञानके द्वारा गृहीत होता ही स्थूलता है यानी निरन्तर उत्पन्न होने वाले बहुत परमाणुओं का जब एक विज्ञान होता है तब उस में स्थूलता आ जाती है ।

यद्यपि नीलत्व की तरह स्थूलत्व परमाणु-धर्म नहीं है क्योंकि प्रत्येक परमाणु में स्थूलत्व नहीं है तथापि सावृत स्थूलत्व रह सकता है ।

तात्पर्य यह कि अनक परमाणुओं का एक ज्ञानसे ग्रहण होने पर कुछ स्थूल स्वरूप ग्रहीत होता है वही सातृत स्थूलत्व है।

प्रत्यक अलग अलग जो परमाणु तत्त्व है, उसका आच्छादक होनेसे सृष्टि बुद्धि है। जो जो परमाणु, भिन्न २ बुद्धिसे ज्ञेय नहीं होते हैं वही निरन्तरपरमाणु हैं यानी उनके बीचमें दूसरा विनातीय परमाणु नहीं रहता है और व सत्र परमाणु जब एक बुद्धिसे ज्ञेय होते हैं तब व स्थूलरूपसे भासित होन लगने हैं, व परमाणु नहीं हैं और वस्तु ज्ञान भ्रम नहीं रहला सकता, इन युक्तियों से स्थूल नीलका जो भान होता है वह सावलम्ब्य है यानी उसका कोई बाह्य पदार्थ आलम्ब्य (आधर) है इस प्रकार बाह्याध-वादीने अपने पक्षका समर्थन किया और उसका खण्डन विज्ञान-वादी इस प्रकार करत हैं—

निरन्तर (अव्यवहित) जो नील परमाणु हैं, व एक बुद्धि से ज्ञेय होन पर यानो एक ज्ञान क विषय होने पर नील पदार्थ में भी रस, गन्ध, स्पर्श परमाणुओं के सञ्जाव रहने से रूप परमाणुओं के निरन्तर का अभाव हो जाता है इस लिये बृक्ष समुदाय में व्यवधान रहने पर भी यानी बीच-बीच में फाक रहने पर भी जैसे दूरसे एक घना जगल सा प्रतीत होता है वैसे ही परमाणुओं में व्यवधान होने पर भी उक्त प्रकार स्थूल प्रतीति होती है अतः वह भ्रान्त है यही निश्चित होता है इस लिये कल्पना से रहित होने पर भी भ्रान्त होने के कारण पीत शस्त्र के ज्ञान की तरह घट आदि ज्ञान भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा यदि घट आदि ज्ञान परमाणु-

गाँवर माना जाय, क्योंकि “कल्पनापोढमभ्रान्तम्”- यानी कल्पनासे रहित हो और भ्रान्त न हो ऐसा प्रत्यक्ष का लक्षण किया गया है जिस प्रकार घट पट आदि ज्ञान के विषय अनन्त परमाणु, जो घटा वरु अवयव स्वरूप हैं, नहीं हो सकते हैं, उसी प्रकार परमाणुओं के समूहस्वरूप घट पट आदि अवयवी पदार्थ भी उक्त ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है ।

परमाणुओं से घट-पट आदि का भेद है अथवा नहीं, और भेद रहन पर भी कोई सवन्ध है अथवा नहीं ?

यदि सवन्ध नहीं है तो उपादान उपादय भाव यानी घट पट आदि अवयवस्वरूप परमाणु और उसके अवयवीस्वरूप घट-पट आदि पदार्थ इन दोनों का जो काय-कारण भाव है वह बिना सवन्ध के कैसे हो सकता है ?

यदि कोई सवन्ध है तो क्या तादात्म्य ( अभेद ) सवन्ध है ? अथवा समवाय सवन्ध है ?

उन दोनों के अभेद सवन्ध मानन से परमाणुओं से परमाणुओं की उत्पत्ति होने से पूर्वोक्त दोष यानी उसके स्थूलत्व का ज्ञान भ्रान्त हो जानेसे उसकी प्रत्यक्षता ही नहीं हो सकती और समवाय सवन्ध का तो विशद रूपसे वैशेषिक अधिकरण में आगे खण्डन किया जायगा ।

यदि अवयव-अवयवीका भेद माना जाय तो, गो और अश्व की तरह अत्यन्त विलक्षणता होने से तादात्म्य ( अभेद ) सवन्ध ही नहीं हो सकता ।

इसी प्रकार भेद और अभेद इन विकल्पों के द्वारा उनके गुण, कर्म, जाति आदि का भी निराकरण हो जाता है यानी घट-पट आदि पदार्थों में जो जाति, गुण अथवा कर्म माने जाते हैं वे भी पूर्वोक्त रीतिसे भेद और अभेद के विकल्प से अर्थात् वे घट-पट आदि पदार्थों से भिन्न भी नहीं हो सकते हैं और अभिन्न भी नहीं हो सकत ।

भिन्न रहने से पूर्वोक्तरीतिसे किसी प्रकार का सबन्ध ही उनका नहीं होता है और अभिन्न रहन से फिर वे भी परमाणु ही हो जात हैं ।

इस प्रकार जो जो प्रतिभासित होता है वह कुछ भी विचार में नहीं आता है और अप्रतिभासमान पदार्थ की सत्ता मानने में कुछ भी प्रमाण नहीं रहने के कारण ज्ञान का बाह्य-आलम्बन नहीं हो सकता है ।

सारांश यह कि किसी प्रकार का जो ज्ञान होता है, वस्तुतः कोई बाह्य विषय नहीं रहता है, किन्तु यह जो घट-पट आदि अनेकानेक बाह्य विषय प्रतीत होते हैं वे वासनामय हैं ।

जैसे स्वप्न अवस्थामें बाह्य विषयके सङ्गात नहीं रहने पर भी वासनामय अनेकानेक बाह्य विषय प्रतीत होते रहते हैं, वैसे ही अनादि-कालसे चली आती हुई अनेकानेक वासनाओं के कारण ज्ञात अवस्थामें भी अनेकानेक विषय प्रतीत होत रहते हैं, अतः वास्तवमें

ज्ञानका आलम्बन ( विषय ) कोई भी बाह्य पदार्थ नहीं है । सबके सम ज्ञान निरालम्ब हैं यानी बाह्य आलम्ब-शून्य हैं ।

जिस प्रकार इन्द्रिय के द्वारा अप्रत्यक्ष पदार्थ का प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार विज्ञान के द्वारा किसी अप्रत्यक्ष पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है, अतः विज्ञान का कोई भी विषय नहीं कहा जा सकता ।

जैसे इन्द्रियो से घट-पट आदि विषयों का ज्ञान उत्पन्न होता है, वैसे विज्ञान से दूसरे विज्ञान का ज्ञान उत्पन्न होना भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि एक विज्ञान के द्वारा दूसरे विज्ञान की उत्पत्ति मानने से उस विज्ञान से भी तीसरे विज्ञान की उत्पत्ति होने से और इस क्रमसे उत्पन्न होने वाला प्रत्येक विज्ञान अपर ( दूसरे ) विज्ञान का उत्पत्तिकर्ता होगा, इस प्रकार एक विज्ञानके द्वारा अपर विज्ञानका उत्पत्तिक्रम जारी रहने से अनवस्था ( अविध्राम ) नाम का दोष हो जाता है ।

घट-पट आदि विषयरूप आधारमे प्राकट्यस्वरूप ( प्रगटहोना ) फल होता है, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि भूत और भविष्य के विषयों मे यह असंभव है अर्थात् जिस विषयका ज्ञान हो चुका और जिस विषयका ज्ञान होगा, उन विषयों में उक्त प्रकार फल का रहना यानी प्रगटता का रहना असंभव है क्योंकि यह संभव नहीं कि घर्मोंकी तो उत्पत्ति न हो अरु घर्म की उत्पत्ति हो जाय । अतीत ( भूत ) और अनागत ( भविष्य ) विषय अभी

उपस्थित नहीं हैं और विज्ञान के द्वारा विषयरूप आधारमें यानी समस्त विषयों में प्रगटहोनात्मक फल उत्पन्न हो, यह कैसे संभव हो सकता है ? इस लिये यही निश्चित होता है कि ज्ञान के स्वरूप की जो प्रत्यक्षता है वही अर्थ की प्रत्यक्षता यानी विषय की प्रत्यक्षता है ।

पूर्वोक्त रूपसे वह ज्ञान यद्यपि अर्थ-विषयक ज्ञानान्तर का यानी घट-पट आदि ज्ञान का जनक नहीं है और विषयाश्रित प्रगटता को भी उत्पन्न नहीं करता है तथापि स्वभाव संबन्ध से अर्थ ( विषय ) के व्यवहारका सम्पादन करेगा, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ज्ञानमात्रका जो आकार ( स्वरूप ) है वह सर्व-साधारण है यानी समस्त ज्ञेय पदार्थमें विद्यमान है अतः नील आकारका जो ज्ञान है वह नील-व्यवहार का हेतु है और पीत आकार का जो ज्ञान है वह पीत-व्यवहार का हेतु है अर्थात् भिन्न भिन्न अर्थ ( विषय ) की व्यवस्था-के लिये ज्ञान के आकार का भेद मानना पड़ता है यानी भिन्न भिन्न ज्ञान होता है ऐसा मान्य है और बाह्य-अर्थवादी 'सौत्रान्तिक' ने भी ऐसा कहा है—

“ नहि विप्ति सत्तैव तद्वेदना युक्ता तस्याः सर्वत्राविशेषात् , तां तु सारूप्यमाविशत् सरूपयत्तद्घटयेत्—ज्ञानकी सत्ता ही अर्थ की सत्ता नहीं है क्योंकि ज्ञान की सत्ता सबत्र अर्थमें यानी ज्ञेय पदार्थ मात्र में विद्यमान है, तब उसका भेद कैसे हो सकता है, अतः बाह्य पदार्थ

अपने स्वरूपके सदृश ज्ञान को बना डालता है यानी विज्ञान के साथ विषयभावसे युक्त होता है ” यही मान्य होता है ।

‘वैभाषिक’ के मतमें बाह्य अर्थ प्रत्यक्ष माना गया है और ‘सौत्रान्तिक’ के मतमें ज्ञान के आकार की विभिन्नता से बाह्य अर्थ का अनुमान किया जाता है अर्थात् भिन्न भिन्न ज्ञान होने के कारण बाह्य अर्थ अनुमेय होता है ।

प्रश्न— ज्ञानका ही नील आकार होता है, ऐसा सौत्रान्तिक ने नहीं कहा है किन्तु बाह्य नील के सदृश नील आकार ज्ञान का है ऐसा कहा है, तब कैसे अर्थके ज्ञानाकारत्व की संमति सौत्रान्तिक की कही जाती है और कैसे बाह्य अर्थका अपलाप ( त्याग ) किया जा सकता है ?

## सहोपलम्भ-नियम

सहोपलम्भ नियम से भी यही निश्चित होता है कि बाह्य विषय नहीं है, क्योंकि जो जिसके साथ ही निश्चितरूपसे उपलब्ध होता है वह उससे भिन्न नहीं होता है ।

जैसे एक चन्द्रमासे दूसरा चन्द्रमा भिन्न नहीं होता है, क्योंकि जब कभी नेत्रोंके दोष-वश दूसरा चन्द्रमा दृष्ट होता है तो उस एक चन्द्रमा के साथ ही वह दृष्ट होता है, उससे अतिरिक्त हो कर दूसरा कभी नहीं दिखायी पड़ता है अतः एक चन्द्रमासे भिन्न दूसरा चन्द्रमा सावित नहीं होता है, उसी प्रकार विषय भी ज्ञानके साथ ही निश्चित-रूपसे उपलब्ध होता रहता है क्योंकि जब विषय का किसी प्रकारका ज्ञान होता है तभी विषय उपलब्ध होता है अतः ज्ञानसे भिन्न विषय सावित नहीं हो सकता है और वह ज्ञान आन्तर चित्त-वृत्तिरूप है, बाह्य नहीं है, अतः विषय भी बाह्य नहीं है यही निश्चित होता है ।

## व्यापकविरुद्ध की उपलब्धि

ज्ञान और विषय का भेद नहीं हो सकता है क्योंकि भेद सहोपलम्भ के अनियम का व्याप्य है, जैसे भिन्न भिन्न जो 'अश्विन' नाम के दो नक्षत्र हैं वे निश्चितरूपसे एक साथ उपलब्ध नहीं होते हैं क्योंकि कभी मेष से टकराने पर भी एक की उपलब्धि होती है अतः उन दोनों का भेद सिद्ध होता है अर्थात् जहाँ भेद



अपने स्वरूपके सदृश ज्ञान को बना डालता है यानी विज्ञान के साथ विषयभावसे युक्त होता है ” यही मान्य होता है ।

‘वैभाषिक’ के मतमें बाह्य अर्थ प्रत्यक्ष माना गया है और ‘सौत्रान्तिक’ के मतमें ज्ञान के आकार की विभिन्नता से बाह्य अर्थ का अनुमान किया जाता है अर्थात् भिन्न भिन्न ज्ञान होने के कारण बाह्य अर्थ अनुमेय होता है ।

प्रश्न—ज्ञानका ही नील आकार होता है, ऐसा सौत्रान्तिक ने नहीं कहा है किन्तु बाह्य नील के सदृश नील आकार ज्ञान का है ऐसा कहा है, तब कैसे अर्थके ज्ञानाकारत्व की संमति सौत्रान्तिक की कही जाती है और कैसे बाह्य अर्थका अपलाप ( त्याग ) किया जा सकता है ?

समाधान—एक ही आकारका अनुभव होता है और वह आकार तो विज्ञान का है अतः विषय की सत्ता मानने में कुछ भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि अनुभव मात्रसे साधारण स्वरूप जो ज्ञान है उसका भिन्न भिन्न विषय का जो पक्षपात है यानी घटज्ञान, पटज्ञान, इस प्रकार भिन्न भिन्न विषय का जो ज्ञान के साथ अनुगत रहना है वह ज्ञान की विशेषता ( विभिन्नता ) के बिना असंगत है अतः ज्ञान का विषयाकार होना अवश्य मन्तव्य हो जाता है और ज्ञानकी विषयाकारता सिद्ध हो जाने से विषय का स्वरूप तो ज्ञानसे ही अवरोद्ध हो जाता है तब पृथक् बाह्य विषयकी कल्पना करना व्यर्थ है ।

## सहोपलम्भ-नियम

सहोपलम्भ नियम से भी यही निश्चित होता है कि बाह्य विषय नहीं है, क्योंकि जो जिसके साथ ही निश्चितरूपसे उपलब्ध होता है वह उससे भिन्न नहीं होता है ।

जैसे एक चन्द्रमासे दूसरा चन्द्रमा भिन्न नहीं होता है, क्योंकि जब कभी नेत्रों के दोष-वश दूसरा चन्द्रमा दृष्ट होता है तो उस एक चन्द्रमा के साथ ही वह दृष्ट होता है, उससे अतिरिक्त हो कर दूसरा कभी नहीं दिखायी पड़ता है अतः एक चन्द्रमासे भिन्न दूसरा चन्द्रमा साबित नहीं होता है, उसी प्रकार विषय भी ज्ञानके साथ ही निश्चित-रूपसे उपलब्ध होता रहता है क्योंकि जब विषय का किसी प्रकारका ज्ञान होता है तभी विषय उपलब्ध होता है अतः ज्ञानसे भिन्न विषय साबित नहीं हो सकता है और वह ज्ञान आन्तर चित्त-वृत्तिरूप है, बाह्य नहीं है, अतः विषय भी बाह्य नहीं है यही निश्चित होता है ।

## व्यापकविरुद्ध की उपलब्धि

ज्ञान और विषय का भेद नहीं हो सकता है क्योंकि भेद सहोपलम्भ के अनियम का व्याप्य है, जैसे भिन्न भिन्न जो 'अश्विन' नाम के दो नक्षत्र हैं वे निश्चितरूपसे एक साथ उपलब्ध नहीं होते हैं क्योंकि कभी मेघ से ढक जाने पर भी एक की उपलब्धि होती है अतः उन दोनों का भेद सिद्ध होता है अर्थात् जहाँ भेद

वहा सहोपलम्भका अनियम है यह निश्चित है, इस लिये सहोपलम्भका अनियम भेद का व्यापक है और यहां उसके विरुद्ध यानी सहोपलम्भ-अनियमके विरुद्ध सहोपलम्भ-नियमकी उपलब्धि होती है अतः यहा भेद भी निवृत्त हो जाता है यानी विषय और ज्ञान इन दोनों का भेद नहीं सिद्ध हो सकता है ।

सारांश यह कि विज्ञानवादीने ज्ञान और अर्थ ( विषय ) का भेद नहीं माना है, क्योंकि भेद का व्यापक सहोपलम्भनियमाभाव है और सहोपलम्भनियमाभाव का विरोधी सहोपलम्भनियम है, अतः जहां पर सहोपलम्भनियम की उपलब्धि होती है वहा भेद नहीं रह सकता है यह तर्क-सिद्ध है क्योंकि व्यापकके अभाव होनेमें व्याप्यका अभाव रहता ही है । भेदका व्यापक जो सहोपलम्भनियमाभाव है, उसके अभाव रहनेसे व्याप्य जो भेद है उसका भी अभाव हो जाता है क्योंकि व्यापकके अभाव हो जानेसे व्याप्यका भी अभाव हो जाता है यह निश्चित है

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्वियोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्येतेन्दाविवाद्ये ॥

नील विषय और उसका ज्ञान इन दोनों का सहोपलम्भ नियम रहनेसे अभेद सिद्ध होता है । उक्त दोनों का जो भेद प्रतीत होता है वह भ्रान्ति से प्रतीत होता है । जिस प्रकार एक चन्द्रमा मे भ्रान्ति से कभी दो चन्द्रमा का ज्ञान होने लगता है ।

जो जो प्रत्यय ( प्रतीति ) हैं वे सब बाह्य आलम्बन-शून्य हैं

यानी समस्त प्रतीति आन्तर हैं, बाह्य नहीं है। जैसे स्वप्न, माया आदि प्रतीति आन्तर हैं। स्वप्न प्रत्यय आदि में बाह्य-आलम्बन नहीं रहने से प्रत्ययत्व मात्र-प्रयुक्त निरालम्बनत्व सिद्ध होता है।

यहा स्वभाव हेतु है, “जो साध्य यन्मात्रानुबन्धी और यदात्मा होता है उस साध्यमें वह स्वभाव हेतु कहा जाता है”। बाह्य आलम्बन-

शून्यत्व यहा साध्य है, उसमें प्रत्ययत्व स्वभाव हेतु है क्योंकि साध्य जो बाह्य-आलम्बनशून्यत्व है वह प्रत्ययत्वमात्रानुबन्धी है। जैसे शिंशपा वृक्ष है इस प्रयोगमें वक्षता शिंशपात्वमात्रानुबन्धिनी है, वैसे ही प्रत्ययत्वमात्रानुबन्धी जो निरालम्बनत्व साध्य है, उसमें प्रत्ययत्व स्वभाव हेतु है यह तर्क-सिद्ध होता है।

## बाह्यार्थवादी का आक्षेप

बाह्य पदार्थ की सत्ता नहीं मानने से ‘इद नीलम्’ ‘इद पीतम्’ इस प्रकार भिन्न भिन्न प्रतीति नहीं हो सकती, क्योंकि यह नियम है कि “जिसक रहन पर भी जो कदाचित् रहे और कदाचित् न रहे उसका उस से अतिरिक्त हेतु रहता है।” जैसे मेरे बोलने की इच्छा नहीं करने और जानेकी इच्छा नहीं करने पर भी वचन और गमन की जो प्रतीति होती है वह दूसरे पुरुष के द्वारा होती है यानी मेरे सिवा जो वचन गमन अदि क्रियायें होती हैं, दूसरे व्यक्ति उनके हेतु होते हैं।

उसी प्रकार विवादास्पद जो प्रवृत्तिप्रत्यय यानी शब्द, स्पर्श, रूप,

रस, गन्ध और सुखादिविषय ये जो छ. प्रकार के प्रवृत्तिविज्ञान हैं, जो 'अहम्' इस प्रकार के आलय विज्ञान से उत्पन्न होते हैं और अर्थ-रूप विषय में प्रवृत्ति के हेतु होने से प्रवृत्तिप्रत्यय कहे जाते हैं, वे प्रवृत्तिप्रत्यय आलयविज्ञान-सन्तानके रहने पर भी कदाचित् ही होते हैं, सदैव नहीं होते हैं, अतः वे उससे अतिरिक्त हेतु से उत्पन्न होते हैं यह तर्क-सिद्ध है और वह अतिरिक्त हेतु बाह्य अर्थ है, अर्थात् जो पदार्थ आलय विज्ञान सन्तानसे अतिरिक्त है और कदाचित् उत्पन्न होने वाले नील आदि प्रवृत्तिविज्ञान के भेद का हेतु है वह बाह्य अर्थ है, क्योंकि उस से अन्य हेतु असम्भव है ।

एक सन्तान के अन्तर्गत जो आलय विज्ञान है उस आलय विज्ञान में जो नील आदि विषयक प्रवृत्तिविज्ञान के उत्पादन करने-की शक्ति है उसे वासना कहते हैं ।

उस वासना के परिपाक यानी कार्योन्मुख होने का जो प्रत्यय है यानी जिस से वासना का परिपाक होता है, उस प्रत्यय के कदाचित् रहने के कारण कदाचित् ही प्रवृत्तिविज्ञान उत्पन्न होते हैं, और कदाचित् नहीं होते हैं, अतः पूर्वोक्त दोष उपस्थित नहीं हो सकत हैं, यह विज्ञानवादी का कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि वासना के परिपाक का कारण तो एक सन्तान-वर्ती पूर्व क्षण ही होता है, दूसरे सन्तान की अपेक्षा उसमें नहीं होती है, किन्तु एक सन्तान-वर्ती पूर्व क्षण जैसे उत्तर क्षण वर्ती परिपाक का कारण कहा जाता है उसी प्रकार सब क्षण क्यों नहीं कारण होंगे ?

तात्पर्य यह कि प्रवृत्तिविज्ञान का उत्पादक जो आल्यविज्ञान है, उस आल्य विज्ञान से वासना का परिपाक होता है जिससे प्रवृत्ति-विज्ञान यानी विषयज्ञान उत्पन्न होता है, उस वासना-परिपाक के प्रति आल्यविज्ञान-सन्तान वर्ती जितने क्षण हैं, सबके सत्र हेतु हो जायगे। अथवा एक भी हेतु नहीं होगा क्योंकि आल्यसन्तान-वर्ती सत्र क्षण एकसे हैं यानी सब समान हैं।

“क्षणके भेद होने से शक्ति का भेद होता है, और उसके कदाचित् ही होने से कार्य भी कदाचित् ही होगा” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि तब तो आल्यविज्ञान के एक क्षण में ही प्रवृत्तिविज्ञानस्वरूप नीलज्ञान के उत्पादन करने का सामर्थ्य रहेगा और उस से पूर्ववर्ती जो आल्य विज्ञान का एक क्षण है, उस क्षणमें ही वासना का परिपाक-स्वरूप प्रबोध सामर्थ्य रहेगा, यानी आल्यविज्ञान-धारा में से एक ज्ञानके द्वारा विषय ज्ञान उत्पन्न होगा और एक ज्ञानके द्वारा वासना का परिपाक होगा इस प्रकार आल्य विज्ञान की सन्तति (धारा) में दो ही ज्ञान कारण हो सकेंगे, और अन्य कारण नहीं होंगे।

यदि इन दोनों ज्ञानोंसे अतिरिक्त पूर्व पूर्वके सब ज्ञान परिपाक के हेतु बनते रहें और उस के उत्तर उत्तर के ज्ञान प्रवृत्तिविज्ञान के उत्पादक बनते रहे तब भी क्षण भेदसे शक्ति भेद कैसे कहा जाता है क्योंकि आल्य विज्ञान के अन्तर्गत जितने क्षण हैं, सबके सब कार्य-उत्पादन करने में समर्थ हैं, और समर्थ के रहने पर कार्य का रुकना असंगत है।

तात्पर्य यह कि अनादि सन्तानके अन्तर्गत जितने आल्य विज्ञान के क्षण हैं उन सब के नील-ज्ञान उत्पादन करने में समर्थ होनेसे नील ज्ञान सदैव होना चाहिये। वह जो कदाचित् होता है ऐसा नहीं होना चाहिये,।

इस प्रकार उसका कदाचित्कत्व अर्थात् कदाचित् होना असम्भव हो जाता है, और उसके विरुद्ध सशतनत्व यानी उसका सदैव होने का अवसर तर्क सिद्ध हो जाता है, यह नहीं होना चाहिये क्योंकि उसका कदाचित् होना प्रत्यक्ष हो रहा है, अतः एव आल्य विज्ञान से अतिरिक्त जो हेतु है वह बाह्य अर्थ है।

उस बाह्य अर्थ की अपेक्षा करके नीलज्ञान का कदाचित्क व व्यवस्थित होता है, इस लिये “जो जिसके रहने पर भी कदाचित् ही उत्पन्न होता है वह उससे अतिरिक्त हेतु की अपेक्षा करता है” इस प्रकार की व्याप्ति सिद्ध होती है।

सब के सब क्षण हेतु हैं अथवा कोई एक ही क्षण हेतु है, यह नहीं कहते, किन्तु “कितने क्षण हेतु हैं और कितने क्षण हेतु नहीं हैं” ऐसा कहने पर भी एक सन्तानमें रहने वाले कारण सब की समानता रहने से ‘सन्तान व अन्तर्गत जितने क्षण हेतु हैं और कितने क्षण हेतु नहीं हैं’ ऐसी व्यवस्था की कल्पना नहीं की जा सकती है अतः नील ज्ञान के कदाचित् होन की सिद्धि के लिये बाह्य पदार्थ की सत्ता माननी ही पड़ती है।

सारांश यह कि बौद्ध मतमें आल्य विज्ञान सन्तान ही आत्मा है,

और उसमें विज्ञानवादी बौद्ध का कहना है कि पदार्थ की सात्त बाह्यमें नहीं है, किन्तु विज्ञानस्वरूप आत्मा की ही शक्ति-विशेष से बाह्यमें पदार्थ भासित होता है अतः स्वप्न पदार्थ की तरह जाग्रत के बाह्य पदार्थ भी कल्पित ही हैं, उस पर बालाधवादी का यह आक्षेप होता है कि-आत्मामें ही यदि नीलज्ञानके उत्पादन करने की शक्ति है, और नीलस्वरूप बाह्य पदार्थ को नीलज्ञान होने में कुछ आवश्यकता नहीं है तो सदैव नीलज्ञान होना चाहिये क्योंकि वह विज्ञानसन्तानरूप आत्मा सदैव विद्यमान है और सन्तान-वर्ती कुछ क्षणोंमें ही वह सामर्थ्य है, कुछ में नहीं है, यह कहनेमें कुछ भी प्रमाण नहीं है अतः बाह्य अर्थकी सत्ता मान्य है यही निश्चित होता है।

प्रश्न— “नीलज्ञान से अतिरिक्त हेतु की अपेक्षा रहे, किन्तु वह अतिरिक्त हेतु इस आलय विज्ञान सन्तान से भिन्न अन्य आलय विज्ञान सन्तान है” तो भी बाह्य अर्थकी सिद्धि नहीं होती है ?

समाधान — चैत्र-सन्तान में जब गमन-वचन का प्रतिभास विच्छिन्न हो जाता है और उस समय मैत्र-सन्तान-वर्ती गमन-वचन-स्वरूप विषय-ज्ञान उत्पन्न होता है, उसका अन्य सन्तान कारण है, ऐसा विज्ञानवादी मानते हैं, किन्तु चैत्रके बोलने और चलनेकी इच्छा करने पर जो गमन और वचन का भान होता है उसका कारण चैत्र सन्तान से अतिरिक्त नहीं है, उसका तो चैत्र सन्तान ही कारण होता है और उसके कारण होने से उसकी सदैव अवस्थिति रहने से



विषय की सदैव उत्पत्ति होगी अतः बाह्य अर्थ की कल्पना करना आवश्यक है।

फिर भी प्रवृत्ति विज्ञान के प्रति अन्य आलय विज्ञान सन्तानों का कारण मानने से उसका भी सदैव सन्निधान रहने से। इसका कदाचित् उत्पन्न होना असंभव हो जाता है किन्तु यह सदैव उत्पन्न होने लगेगा क्योंकि अन्य विज्ञान सन्तानों का भी देशसे अथवा कालसे विप्रकर्ष (दूरी) एक विज्ञान सन्तानसे नहीं है अर्थात् चैत्र-सन्तानसे भिन्न जो मैत्र सन्तान है, उस सन्तान के द्वारा जो वचन और गमन क्रिया की जाती है उसका भी चैत्र सन्तान कारण होगा क्योंकि देश-कृत अथवा काल-कृत मैत्र सन्तान के वचन-गमनमें चैत्र सन्तान का भी सन्निधान ही है, व्यवधान नहीं है क्योंकि विज्ञानों का कोई भी देश समवायी अथवा संयोगी कुछ भी नहीं हो सकता है, जिस के मद्देसे विप्रकर्ष हो सकता। वैशेषिक आदिकी तरह ज्ञान-समवायी आत्मा विज्ञान बाद में नहीं माना गया है और विज्ञान के संयोग का कोई देश (आधार) भी नहीं है अतः विज्ञानों का समवायी अथवा संयोगी देश (आधार) नहीं है, विज्ञान से अतिरिक्त कोई देश (आधार) माना ही नहीं गया है और विज्ञान मूर्त नहीं है जो उसका संयोग हो।

सन्तानों का काल-कृत भी व्यवधान नहीं है क्योंकि यदि एक सन्तानसे अपर सन्तान का काल-विप्रकर्ष रहे तो वर्तमान काल के चैत्र सन्तान में उत्पन्न होने वाले नील ज्ञान के अव्यवहित पूर्व क्षण-

में ही सहकारी कारणकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी और ऐसा माननेसे सन्तानरूप संसार की अनादिता नष्ट हो जाती है और उसकी भी अनादि माननेसे काल-विप्रकर्ष का अभाव हो जाता है। सन्तानरूप संसार की उत्पत्ति मानने से अभूतपूर्व प्राणी की उत्पत्ति माननी पड़ती है और वैसा तो विज्ञान वादमें माना नहीं गया है इस लिये काल-विप्रकर्ष भी नहीं कहा जा सकता।

सारांश यह कि वर्तमान कालिक चैत्र-सन्तान में जो नीलज्ञान उत्पन्न होता है उसके अव्यवहित पूर्व क्षण में ही मैत्र-सन्तान की उत्पत्ति होने से उस से पहले मैत्र सन्तानरूप आवश्यक सहकारी के नहीं रहनेके कारण पहले चैत्र सन्तानमें नीलज्ञान की उत्पत्ति नहीं होनी चाहिये किन्तु उत्पत्ति होती है। फिर भी उत्पत्ति माननेसे मैत्र-सन्तानरूप संसार उत्पत्तिशाली हो जाता है क्योंकि मैत्र-सन्तान ही चैत्र-सन्तानवर्ती नीलज्ञानके प्रति आवश्यक सहकारी है। मैत्र-सन्तानकी उत्पत्ति होनेसे संसारकी अनादिता नष्ट हो जाती है और विज्ञानवादमें सन्तानरूप संसार अनादि माना गया है। सन्तानरूप-संसारकी उत्पत्ति माननेसे अपने सिद्धान्तका व्याघात हो जाता है। यदि उससे पहले भी मैत्र-सन्तान की सत्ता मानी जाय तो काल-विप्रकर्ष के अभाव हो जाने से सदैव नीलज्ञान की उत्पत्ति होनी चाहिये।

इस प्रकार प्रवृत्तिविज्ञान का सन्तानान्तर निमित्त रहने पर भी यानी उस आलय विज्ञानसे अन्य आलय विज्ञान की कारणता मानने-

पर भी उस कारण के सदैव सन्निधान रहने से प्रवृत्तिविज्ञान का कदाचित्कत्व यानी कदाचित् होना संभव नहीं है इस लिये बाह्य अर्थ के नहीं रहने से घट पट इत्यादि भिन्न भिन्न प्रतीति के असंगत हो जाने से बाह्य अर्थ है यही अनुमान-सिद्ध होता है।

### विज्ञानवादीके द्वारा बाह्यार्थवाद-निराकरण

बाह्यार्थवादी के द्वारा जो अनुमान किया गया है उसमें हेतु के विपक्षसे व्यावृत्ति होनेमें सन्देह रहने के कारण “अनैकान्तिक” हेतु हो जाता है उसके द्वारा साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती है यानी अनुमिति नहीं की जा सकती है।

‘प्रवृत्तिप्रत्यय आल्यविज्ञानातिरिक्त हेतुक है’ इस पक्षका स्वसन्तान-मात्रनिमित्तकत्व, विपक्ष होता है, उस विपक्षसे हेतुकी व्यावृत्ति सन्दिग्ध है अतः हेतु दुष्ट साबित होता है, ऐसे हेतुको अनैकान्तिक हेतु कहते हैं, उस हेतुसे साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती है।

क वोल्ने की इच्छा करने और जाने की इच्छा करने पर जो गमन और वचन भासित होता है, उस वचन-गमनरूप प्रवृत्ति ज्ञान का कारण चत्र-सन्तान है, अन्व कोई नहीं है, वहा भी कदाचित्कत्व अथात् जहा स्वसन्तानमात्र कारण है, वहा भी कदाचित् हो कार्य होता है अत उक्त हेतु अनुमिति-जनक नहीं हो सकता है ।

बाह्य निमित्त रहन पर भी उसे कभी नीलज्ञान और कभी पीत-ज्ञान हाता है ? “बाह्य नीलका सन्निधान और पीतका असन्निधान रहता है तब नीलज्ञान होता है और पीतज्ञान नहीं होता है किन्तु जब बाह्य पीतका ही सन्निधान रहता है तब पीतका ज्ञान होता है और नील का नहीं होता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्या क पीतके सन्निधान रहने पर भी नीलज्ञान नहीं होता है और पीतज्ञान ही होता है इस का क्या कारण ?

“पीत-सन्निधान रहन से पीत ज्ञान करने की सामर्थ्य है, नील ज्ञान करने का सामर्थ्य नहीं है” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सामर्थ्य और असामर्थ्य यानी सामर्थ्य है और सामर्थ्य नहीं है, यह भेद कैसे हो सकता ?

“हेतु के भेद से होता है” यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि इस प्रकार कारण के भेद से शक्ति-भेद मानने से क्षणों क भी अपने कारण क भेदसे सामर्थ्य का भेद होगा । सन्तान के जो एक एक क्षण हैं, वे काय भेद के हेतु हैं और वे एक एक क्षण कार्य के प्रति भिन्न भिन्न होते हैं ।

“आलय विज्ञान के क्षणोंके हेतुके भेदसे सामर्थ्य भेद होने पर भी एक प्रवाह ( सन्तान ) के अन्तर्गत सबके रहने के कारण एक प्रकार का ही सामर्थ्य होगा ” यह भी नहीं, क्योंकि कोई भी एक सन्तान समस्त क्षणोंका उत्पादक नहीं है जिसके अभेदसे यानी एक रहनेसे क्षणोंका भेद नहीं होता ।

“क्षण के भेद से शक्ति का भेद और क्षणके अभेद से शक्ति का अभेद होता है” यह नियम नहीं है क्योंकि भिन्न भिन्न क्षणों का भी एक सामर्थ्य है ऐसी उपलब्धि होती है, अन्यथा एक ही क्षण जब नीलज्ञान के उत्पादन करने में समर्थ है तो फिर दूसरे क्षणों में नीलज्ञान उत्पन्न नहीं होना चाहिये, क्योंकि नीलज्ञान-उत्पादन करने में जो समर्थ क्षण था वह अतीत हो चुका यानी बीत चुका और अन्य क्षणों का वह सामर्थ्य ही नहीं है अतः “क्षण-भेद होने पर भी सामर्थ्य भेद नहीं होता है, किन्तु सन्तान के भेद होने पर सामर्थ्य का भेद होता है” यह कहना युक्ति-रहित है क्योंकि यदि भिन्न भिन्न सन्तानका एक सामर्थ्य नहीं है तो परस्पर भिन्न जो नीलसन्तान है उन सबका भी एक नीलाकार ज्ञान-उत्पन्न करने में सामर्थ्य नहीं होगा तब एक नील सन्तान से नीलाकार ज्ञान होगा और अपर नील सन्तान के सन्निधान रहने पर भी उस से नीलाकार ज्ञान नहीं होगा, अत एव यही मान्य होता है कि जैसे एक नील सन्तान से अपर नीलसन्तान का और पीतसन्तान का कुछ भी भेद नहीं है तो भी किसी में नील ज्ञान-उत्पादन करने की शक्ति होती है और

किसी में नहीं होती है, उसी प्रकार एक विज्ञानसन्तान के अन्तर्गत रहने पर भी किसी क्षणमें ही उसके उत्पादन करने की शक्ति है और किसी क्षणमें नहीं है इस प्रकार व्यवस्था की कल्पना की जाती है। वह कल्पना दृष्टके अनुरोध से ही की जाती है, इससे यह सिद्ध होता है कि जिस प्रकार सन्तानके भेदसे शक्ति-भेद का नियम नहीं है, उस प्रकार सन्तान के अभेदसे शक्ति के अभेद का भी नियम नहीं है।

सारांश यह कि एक आलय ज्ञान सन्तान के अन्तर्गत रहने-पर भी किसी ज्ञान क्षणका ही वह वैसा प्रबल सामर्थ्य होता है, जिसे वासना कहते हैं, जो पूर्व के नीलादि प्रतीतिसं अन्य है, उसी वासनाके कारण नीलाकार प्रवृत्तिविज्ञान उत्पन्न होता है और पीलाकार प्रवृत्ति-विज्ञान उत्पन्न नहीं होता है।

वैसे ही किसी ज्ञान सन्तान-क्षणमें वासना नामकी वैसी प्रबल शक्ति रहती है जिससे पीला आकार ही उत्पन्न होता है, नीला आकार उत्पन्न नहीं होता है। इस प्रकार वासनाकी विचित्रता से ज्ञानकी विचित्रता सिद्ध होती है अतः ज्ञानसे अतिरिक्त विषय माननेमें कुछ भी प्रमाण नहीं है।

## वासना

आलयविज्ञान सन्तान-पतित यानी विज्ञान-सन्तान के अन्तर्गत जो असंविद्ध यानी अविज्ञात ज्ञान है उसे वासना कहते हैं।

वर्तमान तो ज्ञात ही है और अनागत यानी भविष्यत् काल क ज्ञान की सत्ता ही असिद्ध है अतः भूत की शक्ति वासना कही जाती है ।

इस मतमें कोई स्थायी वासना नहीं है । शक्ति और शक्तिमान् के अभेद रहने से वह वासना भी विज्ञान कही जाती है ।

प्रश्न—विज्ञानात्मक जो वासना है, उसकी विचित्रतासे उत्तर विज्ञान की विचित्रता होती है, तो सप्रसे पूर्व का विज्ञानस्वरूप जो वासना है उसकी विचित्रता कैसी हो सकती है ?

समाधान—यह ससार अनादि है, वासनाकी विचित्रता से नील-पीठ आदि अनुभवकी विचित्रता होती है और पूर्वके नील, पीठ आदि अनुभव की विचित्रता से वासनाकी विचित्रता होती है, इस प्रकार विज्ञान और वासना का अनादि होना सिद्ध है, अतः अन्योऽन्याश्रय दोष भी यहाँ नहीं लगता है, जैसे बीज और अकुरमें परस्पर एक दूसरेके कारण होने पर भी अन्योऽन्याश्रय दोष नहीं लगता है ।

अन्वय-व्यतिरिक्त से भी ज्ञान-विचित्रताका कारण वासनाकी विचित्रता ही सिद्ध होती है यानी वासना-वैचित्र्यसे ही ज्ञान-वैचित्र्य होता है किन्तु विषयकी विचित्रतासे ज्ञानका वैचित्र्य नहीं होता है ।

### वेदान्तिके द्वारा विज्ञानवादका खण्डन

“वाह्य अर्थका अभाव है” ऐसा नहीं हो सकता है क्योंकि उसकी स्पष्टरूप से सार्वजनिक उपलब्धि होती है । प्रत्येक प्रतीतिमें स्पष्ट-रूपसे वाह्य अर्थ उपलब्ध (ज्ञात) हो रहा है, जैसे घट, पट आदि ।

उपलभ्यमानका ही अभाव कहना प्रलय मात्र है क्योंकि कोई भी भोजन करने वाला पुरुष भोजन करने से तृप्ति का स्वयं अनुभव करता हुआ नहीं कह सकता है कि “मैं नहीं खाता हूँ” ‘मैं तृप्ति का अनुभव नहीं करता हूँ’ उसी प्रकार इन्द्रिय-सन्निकर्ष के द्वारा स्वयं अनुभव करता हुआ पुरुष कैसे कह सकता है कि मैं बाह्य अर्थ का अनुभव नहीं करता हूँ और वैसे कहने पर भी उस के वचनका कौन आदर कर सकता है ?

कारण यह कि उपलब्धि के विषयरूपसे ही घट, पट आदि पदार्थों की उपलब्धि सब किसीको हो रही है। घट, पट आदि की उपलब्धि-स्वरूप कोई नहीं समझता है।

सारांश यह कि उपलब्धि को ग्रहण करते हुये साक्षीके द्वारा जो उपलब्धि गृहीत होती है वह बाह्य विषयरूपसे ही गृहीत होती है किन्तु उपलब्धि मात्ररूपसे गृहीत नहीं होती है।

जो विज्ञानवादी लोग बाह्य अर्थ का स्वीकार नहीं करते हैं, उन्हें भी बाह्य अर्थ का स्वीकार करना ही पड़ेगा क्योंकि उनकी व्याख्या ही इस प्रकार है— “यदन्तर्ज्ञेयं तदुन्निर्वच्यमानं-यानी जो घट, पट आदि विषय अन्तर्ज्ञेय रूप हैं, वे बहिर्वत् अर्थात् बाह्य की तरह भासित होते हैं” उनके इस प्रकार कहनेका यह अभिप्राय है कि बाह्यरूपसे सबित् (ज्ञान) ही भासित होता है और उससे भिन्न बाह्य अर्थ नहीं है।

“विष्णुमित्र ब्रह्मपुत्रकी तरह भासित होता है” ऐसा कोई नहीं



कह सकता है क्योंकि बन्ध्या-पुत्रकी जब सत्ता ही नहीं, तब बन्ध्या-पुत्रकी तरह भासित होता है ऐसा कहना प्रलाप मात्र है ।

इस प्रकार गवेषणा करने से अनुभव के अनुरोधसे बाह्य भासित होता है ऐसा ही कहना युक्ति युक्त है किन्तु “बहिर्वत्—बाह्यकी तरह” ऐसा कहना ‘बदतो व्याघातः’ हो जाने से सर्वथा असंगत है ।

### विज्ञानवादी का आक्षेप

“बाह्य अथ के असंभव होने से बहिर्वत् भासित होता है” ऐसा अध्यवसाय (ज्ञान) हो सकता है क्योंकि घट, पट आदि पदार्थ परम सूक्ष्म भासित नहीं होते किन्तु स्थूल ही भासित होते हैं और उनका युगपत् (एकवार) नाना दिशा और नाना देशमें व्यापक होना ही स्थूलत्व है किन्तु वह सर्वात्मना (सब अंशोंसे) कदापि नहीं देखा जाता है क्योंकि हाथमें रखी हुई वस्तुओंके नीचे भागका दर्शन नहीं होता है ।

इस प्रकार एक ही स्थूल पदार्थके किसी अंशसे दर्शन और किसी अंशसे अदर्शन होनेसे आवृतत्व और अनावृतत्वरूप परस्पर विरुद्ध धर्म का अध्यवसाय (ज्ञान) हो जाता है क्योंकि किसी वस्तु के जितने अंशका दर्शन होता है वह सो अनावृत (आवरण-रहित) हो जाता है और जितने अंश का दर्शन नहीं होता है यानी जो अंश ढका रहता है वह आवृत (आवरण-युक्त) हो रह जाता है इस प्रकार विरुद्ध धर्म रहने के कारण एक ही स्थूल वस्तु का भेद होना

चाहिये । विज्ञानवादमें यह दोष नहीं हो सकता है क्योंकि एक दिशा और एक देशमें अर्थ ( विषय ) का आवरण और अन्य दिशा और अन्य देशमें अनावरण यह विज्ञानवाद में नहीं होता है । विज्ञानमें जितना ही आकार अंश भासित होता है, उतना ही अंश रहता है । आवृत अंश अन्तः अथवा बाह्य कहीं नहीं है, सर्वत्र अनावृत ही आकार विज्ञानका रहता है अतः बाह्य अर्थ असम्भव है ।

### विज्ञानवादीके आक्षेपका निराकरण

वह विज्ञानवादमें भी सम्भव ही है । यद्यपि ज्ञान से अर्थ के अभेद मानने पर भासमान और अभासमान इन विरुद्ध धर्मों का संसर्ग नहीं कहा जा सकता, तथापि विज्ञानवाद में एक ज्ञानसे एक पट प्रकाशित होता है और वह पट नाना प्रदेशमें फैला हुआ है, उसमें तद्देशत्व और अतद्देशत्व दोनों दृष्ट होते हैं जो विरुद्ध धर्म हैं ।

इसी प्रकार प्रदेशके भेदसे उसी पटमें कम्पन और अकम्पन ये विरुद्ध धर्म दृष्ट होते हैं । एकही चित्र पट में रक्तत्व और अरक्तत्व ये विरुद्ध धर्म दृष्ट होते हैं ।

अर्थ को ज्ञानस्वरूप मानने पर भी उन विरुद्ध धर्मों के रहने से भेदका प्रसंग विज्ञानवाद में भी समान ही है, अतः उक्त प्रकार एक वस्तुका नाना ( अनेक ) होना दुर्निवार हो जाता है ।

व्यतिरेकाव्यतिरेकि विकल्प, वृत्तिविकल्प और परमाणु का अंश-वस्त्व ये तीनों दोष भी विज्ञानवादमें हो जाते हैं ।

नीलज्ञान यदि ज्ञानाकारस्वरूप परमाणु का आलम्बन करे तो ज्ञान और ज्ञेयके अभेद सिद्ध होनेसे ज्ञान क्या ज्ञेयरूप होता है ? अथवा ज्ञेय जो परमाणु सत्र हैं वे ज्ञानस्वरूप हैं ?

पहला विकल्प यानी 'ज्ञान ज्ञेय है' यह नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञान एक है और उसके ज्ञेयस्वरूप परमाणु नाना हैं, अतः जो एक है वह नाना कैसे हो सकता है ?

दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है क्योंकि जो ज्ञेय हैं और ज्ञानके आकार हैं, ज्ञान से उनके अभेद मानने से उन नाना परमाणुओंकी एक रूपता हो जाती है और नाना को एक कहना असंगत है ।

“एक नीलज्ञान समस्त नील परमाणुओंको विषय नहीं करता यानी नाना परमाणुओं का एक ज्ञान नहीं होता है किन्तु प्रत्येक परमाणुका भिन्न भिन्न ज्ञान होता है अर्थात् एक एक परमाणुका एक एक ज्ञान होता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उन समस्त ज्ञानोंका पारस्परिक अकाशा नहीं रहनेसे उनकी स्थूलताका अनुभव नहीं हो सकता है क्योंकि एक एक परमाणु का ज्ञान भिन्न भिन्न है और उसमें तो स्थूलता नहीं है किन्तु समस्त परमाणु के एक ज्ञान होने से उसमें स्थूलता की प्रतीति होती है ।

“एक एक ज्ञानके विषय जो अलग अलग परमाणु सत्र हैं, उन सत्रका सङ्कुलनरूप एक स्थूलालम्बन प्रतीति होती है” यह भी नहीं, क्योंकि उस प्रतीति के भी कुछ आकार यानी विषय होंगे ही और वे आकार नाना परमाणु ही होंगे तब तो पूर्ववत् उनके साथ उस प्रतीतिके

## व्यतिरेकाव्यतिरेकि विकल्प आदि

अवयवी अवयवों से भिन्न है अथवा नहीं ? यह व्यतिरेका-व्यतिरेकि विकल्प है ।

भेद मानने पर वह भेद प्रत्येक अवयवसे सर्वात्मना रहता है । अथवा एक देशसे ? यह वृत्ति विकल्प है । ये दोनों अवयवोंके दोष हैं । सूक्ष्म अवयव जो परमाणु है उसका अंश है ? अथवा नहीं ?

इस विकल्प में परमाणुको अंशवान् ही मानना पड़ेगा । यह अवयवका दोष है । ये तीनों दोष विज्ञानवादमें भी हो जाते हैं ।

वैदान्ती की तरह विज्ञानवादीने जगत् को अनिर्वचनीय नहीं माना है । अनिर्वचनीयवादी के लिये तो उक्त प्रकार विकल्पके द्वारा विचारका असमंजस होना दूषण नहीं किन्तु भूषण ही है ।

बाह्य-अस्तित्व वादीके मतमें जो जिस रूपमें बाह्य है, वह सब विज्ञानवादी के मतमें अन्तः ( भीतर ) सत्य रूप है ऐसा माना गया है और सत्य मानने पर बाह्य की तरह अन्तः ( भीतर ) भी इतने विकल्प दोष उपस्थित हो सकते हैं

इस प्रकार विवेचना करनेसे निश्चित होता है कि बाह्य अर्थकी तरह ज्ञान में भी स्थूलता का संभव नहीं है ।

“परमाणु का आभासक ज्ञान है, यानी ज्ञान से परमाणुका ही आलम्बन होता है अर्थात् ज्ञानके विषय परमाणु है और वे परमाणु सब भिन्न भिन्न देश-वर्तों नहीं हैं” यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि

नीलज्ञान यदि ज्ञानाकारस्वरूप परमाणु का आलम्बन करे तो ज्ञान और ज्ञेयकं अभेद सिद्ध होनेसे ज्ञान क्या ज्ञेयरूप होता है ? अथवा ज्ञेय जो परमाणु सत्र हैं वे ज्ञानस्वरूप हैं ?

पहला विकल्प यानी 'ज्ञान ज्ञेय है' यह नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञान एक है और उसके ज्ञेयस्वरूप परमाणु नाना हैं, अतः जो एक है वह नाना कैसे हो सकता है ?

दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है क्योंकि जो ज्ञेय हैं और ज्ञानके आकार हैं, ज्ञान से उनके अभेद मानने से उन नाना परमाणुओंकी एक रूपता हो जाती है और नाना को एक कहना असंगत है ।

“एक नीलज्ञान समस्त नील परमाणुओंको विषय नहीं करता यानी नाना परमाणुओं का एक ज्ञान नहीं होता है किन्तु प्रत्येक परमाणुका भिन्न भिन्न ज्ञान होता है अर्थात् एक एक परमाणुका एक एक ज्ञान होता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उन समस्त ज्ञानोंका पारस्परिक अकाक्षा नहीं रहनेसे उनकी स्थूलताका अनुभव नहीं हो सकता है क्योंकि एक एक परमाणु का ज्ञान भिन्न भिन्न है और उसमें तो स्थूलता नहीं है किन्तु समस्त परमाणु के एक ज्ञान होने से उसमें स्थूलता की प्रतीति होती है ।

“एक एक ज्ञानके विषय जो अलग अलग परमाणु सत्र हैं, उन सत्रका सङ्कलनरूप एक स्थूलालम्बन प्रतीति होती है” यह भी नहीं, क्योंकि उस प्रतीति के भी कुछ आकार यानी विषय होंगे ही और वे आकार नाना परमाणु ही होंगे तब तो पूर्ववत् उनके साथ उस प्रतीतिके

ही अभेद होनेसे प्रतीतिके परमाणुमात्रत्व सिद्ध हो जानेसे प्रतीति का पुनः भेद ( नानात्व ) हो जाता है और परमाणुओके विज्ञान मात्रत्व होनेसे एकत्व होता है तत्र स्थूलालम्बन एक ज्ञान भी नहीं हो सकता । जैसा 'धर्मकीर्त्ति' ने कहा है—

तस्मान्नार्थे न च ज्ञाने स्थूलाभासस्तदात्मनः ।

एकत्र प्रतिपिद्धत्वाद्बहुष्वपि न संभवः ॥

इस लिये यानी वृत्तिचिक्छप आदि तर्कसे अर्थमे यानी परमाणु-समूहात्मक विषय मे स्थूलता का आभास नहीं हो सकता है और ज्ञान में भी यानी ज्ञानात्मक अर्थमे भी नहीं हो सकता है क्योंकि एक ज्ञानमे वर्णित मार्गके द्वारा नाना आकारात्मकताके निषेध हो जाने से परमाणुविषयक नाना विज्ञानों मे भी स्थूल आभासका (स्थूलताका) अनुभव संभव नहीं, क्योंकि बहुत होने पर भी वे परस्पर वार्त्तिक अनभिन्न हैं, एकको दूसरेकी आकाक्षा या अपेक्षा नहीं है और इस प्रकार स्वतन्त्र एक एक मे स्थूलता का आभास कैसे हो सकता है ?

उक्त प्रकार गवेषणा करने से यह सिद्ध है कि “ज्ञानका आकार ही स्थूलत्व है” यह समर्थन करते हुए विज्ञानवादी भी यही मानते हैं कि प्रमाणों की प्रवृत्ति होने से संभव होता है और प्रमाणों की प्रवृत्ति नहीं होने से असंभव होता है, अतः इदन्तास्पद यानी 'इदं' पदसे जो जाना जाता है वह बाह्य पदार्थ, जो आन्तर ज्ञानसे भिन्न है, किसी प्रकार छिपाया नहीं जा सकता है ।

## सहोपलम्भसे भी वाह्य अर्थकी सिद्धि

“सहोपलम्भनियम से ज्ञान और ज्ञेय (अर्थ) का अमेद है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि अमेदके विरुद्ध भेदसे साहित्य व्याप्त है यानी अनेक पदार्थोंका ही सहोपलम्भ यानी साथ साथ रहना हो सकता है।

सहोपलम्भका ‘एकोपलम्भ’ अर्थ है यानी ‘सह’ शब्द एकत्वका वाचक है, यह भी सगत नहीं, क्योंकि एकोपलम्भ शब्द का अर्थ एकत्वेन उपलम्भ यानी दोनों का एकरूपसे उपलम्भ (ज्ञान) होना है अथवा ज्ञान और अर्थका एक उपलम्भ यानी एक ज्ञान होना है।

पहला विरूप यानी एकत्वेन उपलम्भ तो नहीं कहा जा सकता क्योंकि विषय को बाहर उपलब्धि होती है और ज्ञान आन्तर है।

दूसरा विरूप यानी ज्ञान और अर्थ का एक उपलम्भ भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जितने चाक्षुष (देखने योग्य) पदार्थ हैं वे सब प्रभासे अनुविद्ध हैं और बुद्धि-बोध्य हैं यह निश्चित है, यानी आलोक के रहनेसे ही चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है इससे क्या घट आदि विषय प्रभारूप हो सकते हैं ? कभी नहीं, किन्तु प्रभा उपाय है और घट आदि विषय उपेय हैं।

इसी प्रकार आत्म-साक्षिक यानी आत्मा साक्षी है जिसका ऐसा ज्ञान है वह उपेय है और घट आदि विषय उपाय हैं यानी घट आदि विषयोंके रहनेसे ही विषयका ज्ञान होता है इस प्रकार ज्ञान और विषयके

परस्पर उपाय-उपेय भाव रहने से एकोपलम्भ नियम नहा हो सकता है। जो उपाय है वह उपेय नहीं हो सकता और जो उपेय है वह उपाय नहीं हो सकता है।

इस प्रकार बौद्धमत में क्षणिकत्व, शून्यत्व, अनात्मत्व आदि जो जो माने गये हैं वे प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त इन सबके भिन्न भिन्न ज्ञान होने से ही सिद्ध हो सकते हैं।

उसी प्रकार बौद्धमतमें 'सर्वं स्वलक्षणम्' माना गया है। स्वलक्षणका अर्थ अन्यसे व्यावृत्त लक्षण वाला कहा जाता है, यह नहीं हो सकना है क्योंकि यह भी अनेक ज्ञान साध्य है। जो व्यावृत्त (अलग) होता है और जिससे व्यावृत्त होता है, इस प्रकार उसमें अनेक ज्ञान आवश्यक होते हैं।

कहीं पर घट-पट इन दो विषयों का एक ज्ञान होता है अर्थात् एक ही ज्ञानक दो विषय रहते हैं "जैसे इमो घटपटौ—ये घट-पट हैं

यहां ज्ञान एक है और विषय भिन्न भिन्न दो हैं क्योंकि उक्त प्रतीति से घट और पट इन दो विषयों का ज्ञान लोगोंको होता है।

यदि ज्ञान और विषय का अभेद माना जाय तो कैसे ज्ञान का अभेद और विषयका भेद उक्त प्रतीति से जाना जा सकता ?

जैसे विज्ञान के अभेद में भी विषय का भेद दृष्ट होता है उसी प्रकार कहीं विज्ञानके भेद रहने पर भी विषयका अभेद दृष्ट होता है।

जैसे—“घटदर्शनम्, घटस्मरणम्—अर्थात् घटका प्रत्यक्ष होता है, घटका स्मरण होता है।”



यहां एक ज्ञान प्रत्यक्षात्मक है और एक स्मरण है अतः ज्ञानका भेद है किन्तु दोनों ज्ञानों का विषय एक ही है अर्थात् प्रत्यक्ष और स्मरण दोनों का एक ही घटरूप विषय है और ज्ञान क्षणिक होनेसे केवल अपने स्वरूपका ही प्रकाश कर सकता है, वह ज्ञानान्तर-की चानी अन्य ज्ञानकी बातों का सत्यता अनभिज्ञ रहता है यानी अपने से अन्य ज्ञानको जानता ही नहीं। जिन दोनों का भेद है उन दोनों को वह नहीं जानता रहता है और उन दोनों को नहीं जानने से उन के भेद को भी वह नहीं जान सकता है।

क्षणिकवाद में पूनःकालमे घटका प्रत्यक्ष होना और उत्तर काल मे उसी प्रत्यक्ष हुए घटका स्मरण होना असंभव है क्योंकि प्रत्येक ज्ञान क्षणिक माना गया है, अपने विषय का प्रकाश करके हर एक ज्ञान विनष्ट हो जाता है तब पूर्व और उत्तर कालके दोनों ज्ञानोंका परस्पर ग्राह्य-प्राह्यक भाव कैसे हो सकता है ?

फिर भी क्षणिकवादमे सत्त्विरूप ज्ञान-रूप जो सदसद्गर्म आदि हैं वे अनैक ज्ञान-साध्य हैं। जैसे नीलत्व आदि सद्वर्ग, वन्ध्यापुत्र आदि असद्वर्ग और अमूर्तत्व आदि सदसद्वर्ग है। जैसा कहा है—

अनादिवासनोद्भूतविकल्पपरिनिष्ठितः ।

शब्दार्थस्त्रिविधो धर्मो भावाभावोभयाश्रयः ॥

अनादि वासना से जो सविकल्प ज्ञान उत्पन्न होता है उस सविकल्प ज्ञान का विषय जो शब्दार्थ है वह तीन प्रकार का है। जैसे भाव रूपधर्म नीलत्व आदि, अभावरूप धर्म वन्ध्यापुत्रत्व आदि और

उभयाश्रयरूप धर्म अर्थात् जो सद्धर्म भी है और असद्धर्म भी है, जैसे अमूर्तत्व आदि, क्योंकि अमूर्तत्व विज्ञानमे विद्यमान है और बन्ध्या-पुत्रमें भी विद्यमान है ।

उक्त प्रकार विकल्प ज्ञानका विषय शब्दार्थ भी अनेक ज्ञानसे ज्ञेय होता है और उस अनेक ज्ञानका ज्ञाता जब तक स्थायी एक पदार्थ नहीं माना जायगा तब-तक कैसे सविकल्प ज्ञानका विषय शब्दार्थ होगा क्योंकि उसका जो ज्ञाता होगा वह उसके अस्तित्व-काल में रहेगा, अतः वह क्षणिक नहीं हो सकता है और इसी प्रकार मोक्षकी प्रतिज्ञा भी अनेक ज्ञान से सिद्ध होती है । जैसे जो मुक्त होता है, जिससे मुक्त होता है और जिसके द्वारा मुक्त होता है ।

फिर भी विप्रतिपन्नको यानी विरोधी व्यक्तिको समझानेके लिये जो प्रतिज्ञा की जाती वह भी अनेक ज्ञानके द्वारा ही की जाती है । जैसे-जिस हेतु के द्वारा समझाया जाता है, जिस व्यक्तिको समझाया जाता है और जो समझाता है, इन सब पदार्थों के ज्ञान रहने पर ही कुछ प्रतिज्ञा की जा सकती है अतः अनेक पदार्थों के ज्ञान रखने वाले एक स्थायी पदार्थ के नहीं मानने से सदसद्धर्मत्व, मोक्षप्रतिज्ञा अथवा विप्रतिपन्न के प्रति की गयी प्रतिज्ञा कुछ भी युक्ति-युक्त नहीं कही जायगी ।

यदि विज्ञान केवल अपने क्षणिकस्वरूपका ही प्रकाश करता है अर्थात् क्षणिक विज्ञान को केवल अपने स्वरूप के ज्ञान करने की ही शक्ति है और अन्य पदार्थों के ज्ञान करने की शक्ति नहीं है तो उक्त

शब्दार्थ, मोक्ष-प्रतिज्ञा और भी अन्य प्रतिज्ञा आदि किसीका भी उत्पादन नहीं हो सकता, क्योंकि क्षणिक विज्ञानमें वे सब असंभव हो जाते हैं

फिर भी ज्ञान और ज्ञेय ये दोनों अत्यन्त विरुद्ध दृष्ट होते हैं, एक नहीं हो सकते, यानी जो ज्ञान है वह ज्ञेय नहीं होगा क्योंकि क्रिया और फल भिन्न भिन्न वस्तुओं में ही दृष्ट होता है, अर्थात् जिसमें क्रिया है, उससे भिन्न वस्तु में ही फल रहता है अतः अभिन्न यानी एक मात्र ज्ञान में क्रिया और उसका फल नहीं हो सकता है ।

जैसे छंदन क्रिया टिन्न नहीं होती है, किन्तु काष्ठ ही छिन्न होता है । पाक क्रिया नहीं पकायी जाती है किन्तु तण्डुल ( चावल ) पकाया जाता है, वैसे यहाँ भी ज्ञान ज्ञेय नहीं हो सकता है क्योंकि अपने में वृत्ति यानी क्रिया होना विरुद्ध है किन्तु ज्ञान से भिन्न जो अर्थ है वही ज्ञान का विषय होता है, जैसे पाक से भिन्न जो तण्डुल है वही पाक का विषय होता है ।

## ग्राह्य-ग्राहक भावकी असिद्धि

विज्ञान अपने स्वरूपसे भिन्न विषयका प्रकाश नहीं कर सकता है यानी स्वयं अप्रत्यक्ष रह कर विषयका प्रत्यक्ष नहीं करा सकता है क्योंकि जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय स्वयं अप्रत्यक्ष रह कर भी अप्रकाशित विषयको प्रकाशित कर देता है, उस प्रकार विज्ञान अप्रकाशित विषयमें अविशय ( विशेषता ) का उत्पादन नहीं करता है जिससे अप्रत्यक्ष

विषय का प्रत्यक्ष कराता किन्तु विज्ञानका प्रत्यक्ष होना ही विषयका प्रत्यक्ष होना है। जैसा गौद्धोने कहा है —

“अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टिः प्रसिध्यति” ( धर्मकीर्ति ) अर्थात्

यदि उपलम्भ का यानी ज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता तो उसके विषय-का भी प्रत्यक्ष नहीं होता। सराश यह कि वह विज्ञान चक्षु इन्द्रियकी तरह अप्रकाशित पदार्थ को प्रकाशित नहीं करता है किन्तु विज्ञानका प्रकाश होना ही विषय का प्रकाशित होना है।

‘जिस विषय का प्रकाश करने के लिये साक्षीमे ज्ञान की आवश्यकता होगी अर्थात् साक्षी विषयोका जो प्रकाश करता है वह उपलम्भ यानी ज्ञान के द्वारा करता है, उसी प्रकार ज्ञान के प्रत्यक्ष में भी अन्य ज्ञानकी आवश्यकता होगी अर्थात् एक विज्ञान दूसरे विज्ञान से ज्ञात हो कर ही विषय-ज्ञान के प्रत्यक्ष करने का योग्य होगा’ ऐसा कहने से एक विज्ञानमें दूसरे विज्ञानकी आवश्यकता है, पुनः दूसरे में तीसर विज्ञानकी आवश्यकता होगी।

इस प्रकार प्रत्येक विज्ञान के प्रकाश करने के लिये अपर एक विज्ञान की आवश्यकता और फिर उसका प्रकाश के लिये फिर अन्य विज्ञान की आवश्यकता होने से अनवस्था दोष हो जाता है क्योंकि कोई भी अप्रकाशित विज्ञान किसी विज्ञानका प्रकाश नहीं करेगा और उस अप्रकाशित विज्ञान का प्रकाश करने के लिये एक एक विज्ञान के आवश्यकता होगी इस प्रकार की विज्ञान-धाराका कहीं भी अन्त नहीं होने के कारण अनवस्था दोष हो जानेके भयसे अपने स्वरूप में ही

वृत्ति ( क्रिया ) मानी जाती है । जैसे एक प्रदीप मे दूसरे प्रदीपकी आवश्यकता नहीं होती है अर्थात् दीपका अपने आप प्रकाश होता है किन्तु दीपको प्रकाशित करनेके लिये अन्य दीपकी आवश्यकता नहीं होती है उसी प्रकार ज्ञानके लिये भी दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता नहीं होगी । जैसे एक दीप से अन्य दीप समान है, वैसे एक विज्ञान से दूसरे विज्ञान भी समान हैं अतः विज्ञानवादमें भास्य-भासक, भाव दीप नहीं होता है ।

सारांश यह कि अन्तःकरण-वृत्तिरूप जो विज्ञान है वह नीलादि-विषय का ज्ञान है, उतने ही स्वीकार करने से उसमे प्रतिबिम्बित जो विज्ञानसाक्षी है वह विज्ञानविषयक दूसरे ज्ञान की अपेक्षा नहीं करता है क्योंकि वह स्वयं भी तद्रूप ही है अतः अनवस्था दीप नहीं होता है ।

यह सत्य है कि अप्रत्यक्ष जो उपलब्ध ( ज्ञान ) है उससे विषय का प्रत्यक्ष नहीं होता है किन्तु उपलब्धा को यानी प्रमाता ( कर्ता ) को ज्ञानके प्रत्यक्षके लिये अन्य ज्ञानकी जरूरत नहीं पड़ती है । इन्द्रिय-अर्थके संनिकर्षसे अन्तःकरणका विकार विशेष जो ज्ञान है उसके केवल उत्पन्न होने से ही विषय और ज्ञान दोनोंका प्रत्यक्ष प्रमाता ( साक्षी ) को हो जाता है ।

अर्थका यानी विषयका विलीन स्वभाव है यानी प्रकाश स्वभाव नहीं है अतः उसके प्रत्यक्ष होनेके लिये अन्तःकरणके एक प्रकारका विकार-

स्वरूप अनुभव ( ज्ञान ) की अपेक्षा प्रमाता की होती है किन्तु अनुभव के प्रत्यक्ष के लिये अन्य अनुभव की अपेक्षा नहीं होती है ।

यद्यपि अनुभव भी विषय की तरह जड़ ही है किन्तु वह स्वच्छ है अर्थात् चैतन्यरूप विम्बका ग्रहण करने की स्वतः उसमें शक्ति है अतः वह अपने प्रकाशके लिये दूसरे अनुभवकी अपेक्षा नहीं करता है इस लिये अनवस्था दोष विज्ञानवाद में नहीं होता है ।

तात्पर्य यह कि स्वप्रकाशरूप साक्षी का जब अन्तःकरणमें प्रतिविम्ब पड़ता है तब स्वतः अन्तःकरणका स्वच्छ परिणाम हो जाता है और वह परिणाम साक्षी के प्रतिविम्बका स्वतः आधार बन जाता है और साक्षीके प्रतिविम्बका आधार होना ही उसकी प्रत्यक्षता है अतः उसके लिये अन्य परिणामकी आवश्यकता नहीं है । यदि अनुभवका प्रत्यक्ष अन्य अनुभव से होता तो अनुभव उत्पन्न होने पर भी कभी प्रकाशित नहीं होता, किन्तु ऐसा नहीं होता है ।

जिस प्रकार नीलादि पदार्थ उत्पन्न हो जाता है किन्तु जीव को कभी प्रत्यक्ष नहीं भी होता है, उस प्रकार अनुभव ( ज्ञान ) उत्पन्न हो जाता और जीवको कभी प्रत्यक्ष नहीं होता है, यह संभव नहीं क्योंकि नित्य साक्षी यानी जीव तो अनुभव होनेसे ही सिद्ध होता है ।

“अनुव्यवसाय यानी अयं घटः” इस अनुभवस्वरूप ज्ञान होनेके पश्चात् “घटमहं जानामि— मैं घटको जानता हूँ” इस प्रकारका जो अनुव्यवसाय ज्ञान है उससे अनुभवका प्रत्यक्ष होता है यह भी नहीं, क्योंकि वह भी अप्रत्यक्ष हो कर अनुभवका प्रकाश नहीं करेगा

और दूसर अनुभवसे उसका प्रत्यक्ष माननेसे पूर्ववत् अनवस्था दोष हो जायगा ।

छेदनका कर्ता छेदनरूपः क्रियाक द्वारा छेद्य यानी छेदनका विषय जो ग्रहादि है उसमें व्याप्त यानी सम्यक् होता है किन्तु छेदन क्रिया ही अन्य छेदन क्रिया के द्वारा विषय में सबद्ध नहीं होती है और छेदन क्रिया भी स्वतः छेदन का कर्ता नहीं है किन्तु द्रवदत्त आदि छेदनका कर्ता होता है ।

पाचक ( पाक-कर्ता ) पाक क्रियाक द्वारा पाक क विषय तण्डुल आदि में सबद्ध होता है किन्तु पाक क्रियाम अन्य पाक क्रियाक द्वारा पाक कर्ताका सवन्ध नहीं होता है, पाक क्रिया भी पाकका कर्ता नहीं है किन्तु द्रवदत्त आदि पाक-क्रिया का कर्ता है ।

इसी प्रकार प्रमाता जीव भी प्रमा क द्वारा नील आदि प्रमेय पदार्थमें सम्यक् होता है किन्तु प्रमा में अन्य प्रमाक द्वारा सबद्ध नहीं होता है यानी जैसे प्रमाक द्वारा प्रमेयमें प्रमाताका सवन्ध होता है, वैसे प्रमाम अन्य प्रमाके द्वारा प्रमाताका सवन्ध नहीं होता है, प्रमा कभी प्रमाता नहीं है यानी ज्ञान कभी ज्ञानका कर्ता नहीं है किन्तु जीव ही ज्ञान का कर्ता होता है ।

सारांश यह कि अनुभविताकी यानी प्रमाता की व्याप्ति अर्थात् सवन्ध जो अनुभवमें होता है उसमें अनुभवान्तरकी यानी अन्य अनुभवकी जैसे अपेक्षा नहीं होती है वैसे क्रियामात्रम कर्ताका जो सवन्ध होता है उसमें अन्य क्रियाकी अपेक्षा नहीं होती है ।

प्रश्न— एक ज्ञानमें अन्य ज्ञानकी अपेक्षा न हो किन्तु एक प्रमाताको अपने प्रकाशके लिये अन्य प्रमाता के आश्रित जो प्रमा है उसकी अपेक्षा होती है और इस क्रमसे भी पुनः अनवस्था दोष हो जाता है अर्थात् साक्षी का ज्ञान अन्य साक्षी के ज्ञानके द्वारा हो जाता है ।

समाधान— प्रमाता कूटस्थ यानी निर्विकार नित्य चैतन्यस्वरूप है अर्थात् जीवने प्रमाकी अपेक्षा का संभव ही नहीं है जिससे प्रमाताको अन्य प्रमाताके आश्रित प्रमाकी अपेक्षा होनेसे अनवस्था दोष होता । साक्षी स्वप्रकाशरूप है यानी उसका अपने आप प्रकाश होता है उसके प्रकाशके लिये अन्यके प्रकाशकी जरूरत नहीं है । दोनों विज्ञान समान होने से विज्ञान वादमें ग्राह्य-ग्राहक भाव नहीं हो सकता है ।

### ग्राह्य-ग्राहकभाव की सिद्धि

• दाना विज्ञानोंकी समानता रहने से ग्राह्य-ग्राहक भाव न हो, किन्तु ज्ञाता और ज्ञानके वैषम्य रहनेसे यानी समानता नहीं रहने से ग्राह्य-ग्राहक भाव होगा । ज्ञानका जो ग्राह्यत्व है वह बाह्य पदार्थकी तरह नहीं है अर्थात् ग्राहककी यानी ज्ञान-कर्ताकी क्रिया के द्वारा जो फल होता है उसका आधार जैसे बाह्य पदार्थ होता है उस प्रकार ग्राहककी क्रियाके फल-निशिष्ट ज्ञान नहीं होता है क्योंकि एक फलमें अन्य फल नहीं रहता है अर्थात् अन्तःकरण-गत ज्ञान परिणामरूप फलमे आकाशकी तरह स्वाभाविक जो साक्षी चैतन्य है उसके सिवाय परिणामान्तरकी अपेक्षारूप यानी ज्ञानान्तरकी अपेक्षास्वरूप फल-



न्तर यानी अन्य फल नहीं होता है। चैतन्यकी अभिव्यक्तिस्वरूप फल तो अन्तःकरण-परिणामरूप फलमें रहता ही है किन्तु अन्तःकरणका परिणामरूप फल अन्तःकरण परिणामरूप फलमें नहीं रहता है। पूज्य वार्त्तिक कारने भी जैसा कहा है—

वियद्वस्तुस्वभावानुरोधादेव न कारकात् ।

वियत्संपूर्णतोत्पत्तौ कुम्भस्यैवं दशा धियाम् ॥

घटकी उत्पत्ति होने पर उसकी जो वियत्-संपूर्णता यानी आकाशसे परिपूर्णता है वह वियद्वस्तुके स्वभावके अनुरोधसे ही होती है किन्तु कारकसे यानी किसी कारणान्तरसे नहीं होती है, इसी प्रकार ज्ञानकी दशा यानी संपूर्णता भी दृग्-वस्तुके अर्थात् साक्षीके स्वभावके अनुरोधसे ही होती है।

साराश यह कि जिस प्रकार एक घट उत्पन्न होनेसे उसमें आकाश भी भर जाता है किन्तु आकाशकी उत्पत्ति नहीं होती है। सर्वत्र व्यापक आकाशका यह स्वभाव ही है कि अपने अवच्छेदक यानी आवरण करने वाले पदार्थकी उत्पत्ति होनेसे ही उससे वह अवच्छिन्न यानी आवृत हो जाता है उसी प्रकार ज्ञानकी उत्पत्ति होनेसे ही व्यापक साक्षी उसमें भर जाता है यह साक्षीका स्वभाव ही है कि वह उस ज्ञानरूप अवच्छेदकसे अवच्छिन्न हो जाता है।

“न संविद्यते फलत्वात्—संविद् स्वयं फल है अतः अन्तःकरण-परिणामरूप ज्ञानसे वह ज्ञेय ( ग्राह्य ) नहीं होता है” किन्तु प्रमाताके प्रति, संविद् ( ज्ञान ) का ग्राह्यत्व स्वतः प्रकाश रूपसे होता है।

प्रश्न—साक्षी यानी प्रमाताको जो संवित् का प्रत्यक्ष होता है वह यदि अन्तःकरणके परिणामके बिना ही होता है तो अधका यानी विषयका भी प्रत्यक्ष अन्तःकरणके परिणामके बिना ही क्यों नहीं होता है ? व्यापक साक्षीका सम्बन्ध संवित् और अर्थ दोनोंमें समान-रूपसे विद्यमान है क्योंकि अविद्यावच्छिन्न जो जीव है वही साक्षी है और वह विषय प्रदेशमें भी रहता ही है अतः विषय ( अर्थ ) में भी साक्षीका सम्बन्ध विद्यमान है ।

समाधान—अन्तःकरणके अर्थाकार परिणामरूप संवित् उत्पन्न होनेपर उस संवित्में साक्षीकी अभिव्यक्ति होती है यानी उस स्वच्छ परिणाममें साक्षीका प्रतिबिम्ब पड़ता है उस अभिव्यक्तिरूप अनुभवसे अर्थ ( विषय ) प्रगट होता है और संवित् में प्रतिबिम्ब जो केवल स्वरूप अनुभव है उससे संवित् प्रगट होता है ।

सारांश यह कि साक्षीका स्वरूप यानी अपना रूप जो अनुभव है वह यद्यपि सर्व-व्यापी है तो भी अविद्यासे आवृत ( ढका हुआ ) रहनेके कारण सर्वत्र भासित नहीं होता है ।

जैसे स्वच्छ टपेण ( काच ) में मुख भासित होता है उसी प्रकार स्वच्छ स्वभावविशेष वाला जो अन्तःकरण है उसी में साक्षी प्रतिबिम्बित होता है । अन्तःकरण की वृत्ति भी स्वच्छ और अन्तःकरणके समीप में ही रहती है इस लिये वह स्वभावतः प्रगट है, अर्थ ( विषय ) तो अन्तःकरणके प्रति व्यवहित है यानी अन्तः-

करणके सन्निहित ( समीपम ) नहीं है अतः उसका स्वभाव नहीं है कि चैतन्यक यानी साक्षीके प्रतिबिम्बको वह ग्रहण कर सके ।

सम्बन्धकी समानता रहने पर भी स्वभाव विशेषसे कोई पदार्थ किसी का ही अभिव्यञ्जक होता है और किसी का नहीं होता है यही दृष्टा जाता है जैसे नेत्रका प्रभाका रूप और वायु दोनों से समानरूपसं सम्बन्ध है किन्तु चक्षुकी प्रभा तो रूप आदिका ही अभिव्यञ्जक होता है और वायु आदिका अभिव्यञ्जक नहीं होता है ।

सारांश यह कि नेत्रकी प्रभास रूपका भी सम्बन्ध है और वायुका भी सम्बन्ध है किन्तु उसका यही स्वभाव है कि उसमें रूपका तो वृत्ति बिम्ब पड़ता है और वायुका प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है, इसी प्रकार अन्तःकरणकी वृत्तिसं और विषयसं साक्षीक सम्बन्ध रहने पर भी अन्तःवृत्तिका यह स्वभाव है कि उसमें साक्षीका प्रतिबिम्ब पड़ता है और विषयका वैसा स्वभाव नहीं है ।

तात्पर्य यह कि व्यापक साक्षी भी जब स्वच्छ अन्तःकरण से अग्रच्छिन्न ( समृद्ध ) होता है यानी जब उसका अन्तःकरणसं सम्बन्ध होता है तब वह अनावृत अर्थात् भासित होन लगता है और अग्रविषयाग्रच्छिन्न यानी विषयसं आवृत ( समृद्ध ) होता है यानी जब उसका घट, पट आदि विषयोंसं सम्बन्ध होता है तब वह भासित नहीं होता है ।

दृष्टान्त म यद्यपि चक्षुकी प्रभा एक व्यञ्जक है, उसके व्यंग्य-कोटिमें रूप और वायु ये दोनों में एक व्यंग्य और एक अव्यंग्य

दिखाया गया है और दार्ष्टान्तिकमे व्यंग्य ही साक्षी चैतन्य एक है उसके व्यञ्जक-कोटिमे ही अन्तःकरण तथा घट इन दोनोंमे एक व्यञ्जक और एक अव्यञ्जक दिखाया जाता है तो भी वह दृष्टान्त ही मफ़्ता है क्योंकि उसने ही अंशमे दृष्टान्त है, सर्वात्मना दृष्टान्तकी समानता तो 'दर्पण-मुख' इसीमे है क्योंकि घट और दर्पण दोनोंके मुखके सान्निध्य रहने पर भी स्वच्छ दर्पण ही मुखका व्यञ्जक होता है, घट उसका व्यञ्जक नहीं होता है ।

“नाम्याः कर्मभावो निच्यते—इस संवित्का कर्मभाव नहीं होता है यानी संवित्मे परिणाम क्रिया-जन्य फल नहीं होता है ।”

प्रश्न— जो प्रकाशित होता है वह अन्यके द्वारा प्रकाशित होता है जैसे ज्ञान और अर्थ अन्यके द्वारा प्रकाशित है । साक्षी भी प्रकाशित होता है, साक्षी और ज्ञानमे कुछ भी पार्थक्य नहीं है । अनुमान भी है— “आत्मा ज्ञेयः प्रकाशमानत्वात् घटवत् ।”

समाधान— आत्मा यानी साक्षी सदैव असन्दिग्ध है अर्थात् उसका कभी सन्देह नहीं होता है और वह सदैव अविपर्यस्त है यानी उसका कभी भ्रम भी नहीं होता है, वह नित्य प्रत्यक्षस्वरूप है, इस प्रकारका जो आत्माका स्वरूप है वह आत्माके नित्य प्रकाश-स्वरूप होनेसे ही सिद्ध हो सकता है ।

प्रश्न— आत्माके शश्वत् असन्दिग्ध रहने पर यानी एक आत्माको अपने अस्तित्वके विषयमे जगत् कभी सन्देह उत्पन्न नहीं होता है तो अपनेसे भिन्न आत्माके अस्तित्व के विषयमें सन्देह-ध्वंस

यानी सन्देहकी निवृत्ति कैसे हो सकती है क्योंकि जब आत्मामे सन्देहकी उत्पत्ति ही नहीं होती है तब निवृत्ति किसकी होगी ?

समाधान— सब लोगोंके अनुभव-सिद्ध सुख आदिका अनुभव करने वाला जो साक्षी है, किसीके कहने मात्रसे उसके नास्तित्वका यानी उसके नहीं रहनेका सन्देह किसी को भी उत्पन्न नहीं होता है जिससे सन्देहकी निवृत्ति करनी पड़ती । सन्देहकी उत्पत्ति हो, तो उसकी निवृत्ति हो, । आत्मामे सन्देहकी निवृत्ति नहीं होती है किन्तु सन्देह की अनुत्पत्ति यानी सन्देहकी उत्पत्ति ही नहीं होती है, जैसे प्रत्यक्षरूप से जो घट दृष्ट हो रहा है उसमें नास्तित्वका किसीको सन्देह उत्पन्न ही नहीं होता है ।

अनुभव असंभव हो जाता है यानी आत्माकी सार्वजनिक असन्दिग्धता, अध्वान्तना और नित्यप्रत्यक्षता के अनुरोधसे आत्मा ज्ञेय यानी पर-प्रकाश्य कभी सावित नहीं हो सकता है किन्तु आत्मा स्वप्रकाश है यह प्रमाणों के द्वारा सिद्ध होता है।

प्रदीप की तरह विज्ञान अन्य किसीके द्वारा प्रकाशित नहीं होता है किन्तु विज्ञान स्व-प्रकाश है ऐसा जो विज्ञानवादीका कहना है वह घने प्रस्तरके मध्यमें सहस्र प्रदीपके प्रकाश की तरह किसी प्रमाणसे ज्ञेय नहीं है।

• यदि किसी ज्ञाताके प्रति उस विज्ञानका प्रकाश नहीं होता है यानी कोई उसको जान नहीं सकता है तो ऐसे स्वयं प्रकाश ज्ञानसे क्या लाभ है अथवा उसके अस्तित्वका ही क्या नियामक है ?

• 'विज्ञान ही ज्ञाता है' यह भी नहीं, क्योंकि फल कभी कर्ता या क्रम नहीं होता है अतः जैसे द्रष्टा अन्य व्यक्ति अपने चक्षु आदि इन्द्रियके द्वारा प्रदीपके प्रकाश को देखता है यानी प्रदीपका द्रष्टा प्रदीपसे भिन्न होता है, वैसे विज्ञानका भी अन्य ज्ञाता आवश्यक होता है और ऐसा होनेसे सिद्ध-साधन ही हो जाता है।

यदि साक्षीके स्थान में विज्ञान को ही मानें तो नाममात्र में विवाद रह जाता है, और पदार्थ में किसी प्रकारका विवाद नहीं रहता है। नाम का विवाद कुछ भी विवाद नहीं है तब वेदान्तमत की स्थापना और विज्ञानवादका उच्छेद ही हो जाता है।

## बाह्यार्थवाद की सिद्धि

बाह्य अर्थ क रण्डन करते हुए विज्ञानवादीने जो यह आक्षेप किया था कि जैसे स्वप्न कालमें घट, पट आदि पदार्थ नहीं रहते हैं, उसी प्रकार जाग्रत अवस्था में भी जो घट, पट आदि का ज्ञान होता है वह बाह्य अर्थ क बिना ही होता है यानी स्वप्न-ज्ञान की तरह जाग्रत ज्ञान भी आन्तर ही है क्योंकि “वह भी ज्ञान ही है” यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि स्वप्न और जाग्रत ज्ञान में समानता नहीं है, दोनों का वैधर्म्य (विभेद) है। स्वप्नका जो ज्ञान है, यह बाधित है और जाग्रत का ज्ञान बाधित नहीं है। जाग्रत ज्ञान बाधित नहीं है यह विज्ञानवादी को भी मानना ही पड़ता है और उस जाग्रत ज्ञानसे स्वप्न ज्ञान बाधित हो जाता है। स्वप्नमें किसीको महाजनका समागम होता है, उठने पर वह समागम नष्ट हो जाता है। “मुझे महाजनका समागम नहीं हुआ था किन्तु मेरा चित्त निद्रा-अवस्था में था इस लिये वह भ्रान्ति हुई थी” इस प्रकार सार्वजनिक प्रत्यक्ष विद्यमान है।

स्वप्न प्रत्यय की तरह यदि जाग्रत प्रत्यय भी बाध्य हो तो वह स्वप्न प्रत्यय का बाधक नहीं हो सकता है क्योंकि जो बाध्य होता है वह बाधक नहीं हो सकता है और स्वप्न प्रत्यय क बाधक नहीं रहने से स्वप्न प्रत्यय मिथ्या नहीं होता तब ‘स्वप्नवत्’ यह दृष्टान्त साध्य से विरुद्ध हो जाता है यानी साध्य जो मिथ्यात्व है वह उक्त

पद्धति से दृष्टान्त में यानी स्वप्न-प्रत्यय में ही नहीं रहता है अतः बाध अबाधरूप वेधर्म्य के रहने के कारण स्वप्न-प्रत्यय के दृष्टान्त से जाग्रत्-प्रत्यय निरालम्ब नहीं कहा जा सकता है और स्वप्न दर्शन जो है वह स्मृति है क्योंकि सस्कार मात्र से उत्पन्न जो विज्ञान है वह स्मृति कही गयी है ।

सोए हुए पुरुष की अन्य सामग्री नहीं रहने के कारण सस्कार मात्र अवशिष्ट रहता है, उसी सस्कार से स्मृति होती है और वह स्मृति भी निद्रारूप दोषसे विपरीत हो जाने के कारण, जो पिता आदि वर्तमान नहीं हैं, उनको भी वर्तमानरूप से भासित करती है अतः स्मृति से उपलब्धि ( अनुभव ) की विशेषता निश्चित होती है ।

स्मृति और उपलब्धि का प्रत्यक्ष अन्तर ( भेद ) का अनुभव होता है क्योंकि उपलब्धिम अथ ( विषय ) का सप्रयोग ( सन्निकर्ष ) रहता है और स्मृतिमें अर्थ का विप्रयोग यानी वियोग रहता है । जैसे—“इष्ट पुत्र स्मरामि नोपलभे, उपलब्धुमिच्छामि—यानी इष्ट पुत्रका स्मरण करता हूँ, साक्षात्कार नहीं करता हूँ किन्तु अनुभव ( साक्षात्कार ) करने की इच्छा करता हूँ ।”

इस प्रकारकी विवेचना रहनेसे यह अनुमिति नहीं की जा सकती है कि—“जागरितोपलब्धि मिथ्या, उपलब्धित्वात् स्वप्नोपलब्धि चत्—यानी जाग्रत् की उपलब्धि ( प्रतीति ) मिथ्या है, उपलब्धि



होनेके कारण, स्वप्न की उपलब्धि की तरह,।” अपने अनुभवका अपलाप कोई भी बुद्धिमान् पुरुष नहीं कर सकता है ।

सारांश यह कि जाग्रत् प्रत्यय के स्वतः प्रामाण्य सिद्ध होने-पर अनुभव-सिद्ध जो यथायत्न है वह अनुमान के द्वारा अन्यथा यानो मिथ्या कभी नहीं किया जा सकता है ।

स्वप्न प्रत्यय के साधर्म्य से जाग्रत्-प्रत्यय की स्वतः निरालम्बता नहीं कही जा सकती क्योंकि जो जिसका स्वतः धर्म है, अन्य के साधर्म्य से उसका संभव नहीं हो सकता । स्वप्न और जाग्रत् का महान् अन्तर है वह दिखा दिया गया है ।

यः जो आक्षेप किया गया था कि “वाह्य अर्थ के नहीं रहने-पर भी वासना की विचित्रता से ज्ञानका वैचित्र्य होगा” यह भी ठीक नहीं क्योंकि वासना भी अर्थ-उपलब्धि के अधीन ही देखी जाती है । आश्रय के नहीं रहने से लौकिक वासना की सिद्धि ही नहीं हो सकती है क्योंकि लोगों में विषय के साथ ही वासना का अन्वय-व्यतिरेक दृष्ट होते हैं । अथकी अपेक्षा से रहित जो वासना है उसमें अन्वय-व्यतिरेक नहीं है ।

“क्षणिक जो आलस्य विज्ञान है वही वासना का आधार होगा” यह भी नहीं, क्योंकि एक बार उत्पन्न होने वाले जो दो पदार्थ हैं, उनका परस्पर आधार-आधेय भाव नहीं बनता है ।

वासना और आलस्य विज्ञान ये दोनों जब धृगपत् उत्पन्न होते हैं तब उक्त दोनों का आधार-आधेय भाव कैसे कहा जा सकता

हे और पूव क्षण मे उत्पन्न जो आधार है उसकी सत्ता यदि आश्रय की उत्पत्ति समय तक मानी जाय तो क्षणिकत्व की हानि हो जाती है ।

संस्कारविशेष का नाम वासना है और संस्कार आश्रय क बिना नहीं रहते हैं यही लोगों में दृष्ट है और यहा धामना का आश्रय कोई भी नहीं है क्योंकि प्रमाणोसे उसकी उपलब्धि नहीं होती है ।

यद्यपि आलय विज्ञान वासनाका आश्रय स्वरूप से ही माना गया है तथापि क्षणिकत्व के स्वीकार करने से अस्थिरस्वरूप जो आलयविज्ञान है वह भी प्रवृत्ति विज्ञान की तरह वासनाओंका आधार नहीं हो सकता है ।

भूत, वर्तमान और भविष्य इन तीन कालोसे सवन्ध रहने गला तथा सब विपर्यो का ज्ञाता जब एक कोई स्थिर पदार्थ ही नहीं माना जाता है तब देश-काल निमित्त की अपेक्षा से जो वासना उत्पन्न होती है उसका आधार होना, पुन उम वासना से जो स्मृति उत्पन्न है उसका आधार होना किसी एक क्षणिक पदार्थका, कैसे हो सकता है ?

जिन आश्रय मे वासना है उसी आश्रय मे वासना क द्वारा समय पा कर स्मृति उत्पन्न होती है । जब किसी आलयविज्ञानरूप आश्रय की एक क्षण से अधिक काल की सत्ता नहीं मानी गयी है तब स्मृति कैसे क्षणिक पक्षमें हो सकती है ?

विज्ञानवादीने भी सब पदार्थ को बाह्यार्थवादी की तरह क्षणिक ही माना है अतः क्षणिकत्व-प्रयुक्त जो दोष बाह्यार्थवादमें दिखाये गये हैं वे सबके सब विज्ञानवादमें भी समान ही हैं अतः बाह्यार्थवाद और विज्ञानवाद दोनों ही समोचीन युक्तियों से रहित हैं, कथमपि मान्य नहीं हैं ।

### विज्ञानवादी का रहस्य

विज्ञानवादी बौद्ध आत्मख्यातिवादी कहे जाते हैं क्योंकि उन्होंने आत्मख्याति को माना है । उनके मतमें ज्ञानसे अतिरिक्त विषय की सत्ता नहीं मानी गयी है ।

इसका रहस्य यह है कि कोई भी विषय जब तक ज्ञानमें आरुढ़ नहीं होता है तब तक उसका प्रकाश ही नहीं होता है इससे यही ज्ञात होता है कि ज्ञान ही वस्तुतः ज्ञेय ( विषय ) है, ज्ञानसे भिन्न विषय नहीं है । अन्तर्ज्ञेय ज्ञान ही बाह्य आकारमें प्रकाशित होता है किन्तु वस्तुतः वह बाह्य पदार्थ नहीं है ।

यदन्तर्ज्ञेयरूपन्तु बाह्यैव दृश्यते ।

सोऽर्थो विज्ञानरूपत्वात् तत्प्रत्ययतयापि च ॥

( तत्त्व पञ्चिकाके पृष्ठ १८२, दिगन्ताका वचन )

कल्पित बाह्य पदार्थ में ही अन्तर्ज्ञेय पदार्थ का भ्रम होता है । अन्तर्ज्ञेय वह ज्ञान अथवा बुद्धि ही आत्मा है इस प्रकार सर्वत्र कल्पित बाह्य पदार्थ में ही वस्तुतः आत्मा का ही भ्रम जाता है इसी लिये इस भ्रमको आत्मख्याति कहते हैं ।

जैसे शुक्तिमे जा रजत-भ्रम होता है वह शुक्तिमे कल्पित बाह्य पदार्थ है, क्योंकि वहा आन्तर अर्थात् अन्तर्ज्ञेय रजत का ही भ्रम होता है। वह रजत ज्ञानका ही आकारविशेष है यानी ज्ञान से भिन्न पदार्थ नहीं है इस प्रकार वह ज्ञानस्वरूप होने से आत्मा का आत्मा का धर्म है अतः वह आन्तर अथवा अन्तर्ज्ञेय स्वरूप है यही निश्चित होता है।

वह बाह्य नहीं होने पर भी बाह्यवत् प्रकाशित होने के कारण बाह्य पदार्थ कहा जाता है, वास्तव मे सबत्र अन्तर्ज्ञेय विज्ञान का ही ज्ञान होता है, उससे भिन्न कोई भी ज्ञेय विषय नहीं है।

सारांश यह कि सबत्र ही अन्तर्ज्ञेय आत्मस्वरूप विज्ञान का ही वस्तुतः भ्रम होने के कारण उसे आत्मख्याति कहते हैं।

आत्मख्याति वादमे कोई भी ज्ञान यथार्थ नहीं रहने के कारण प्रमाण की भी सत्ता नहीं मानो जाती है, क्योंकि जब एक भी प्रमा (सच्चा ज्ञान) नहीं है तब उसके साधक प्रमाण की सत्ता कैसे रह सकती है ? अतः विज्ञानवादमे प्रमाण-प्रमेय भाव भी काल्पनिक ही है, वास्तव नहीं है किन्तु विज्ञान की सत्ता मान्य है। वह विज्ञान स्वतः प्रकाशस्वरूप है।

अनादि सत्कारो की विचित्रता से अनादिकाल से ही असंख्य विचित्र विज्ञान की उत्पत्ति होती रहती है। प्रत्येक विज्ञान एक क्षण मात्र रहता है। "सर्व क्षणिकम्" यह बौद्धों का सर्व-संमत सिद्धान्त है।

पूर्व क्षणमे उत्पन्न विज्ञान पर क्षणमें दूसरे विज्ञान को उत्पन्न करके उसी पर क्षण मे स्वयं विनष्ट हो जाता है, इस प्रकार अनादि काल से ही विज्ञान का प्रवाह चल रहा है। उसमे 'अह, मम— मैं और मेरा' इस प्रकारका विज्ञानसन्तानका नाम आलय विज्ञान है और वही आत्मा है।

उससे भिन्न समस्त विज्ञान का नाम प्रवृत्ति विज्ञान है वही जगत है। जैसे नील, पीत और घट पट आदि आकार के विज्ञान प्रवृत्ति विज्ञान हैं। आलय विज्ञान स प्रवृत्ति विज्ञान तरङ्ग उत्पन्न होता है।  
'ओधान्तरजलस्थानीयादालयविज्ञानात् प्रवृत्तिविज्ञानतरङ्ग उत्पद्यते।'

( लङ्कावतार सूत्र )

वह समस्त विज्ञान ओर सर्व धर्म का मूल स्थान है अतः उसका नाम आलय विज्ञान है, वही विज्ञाता है 'विजानाति इति विज्ञानम्'

( त्रिशिकाविज्ञप्ति कारिका का भाष्य )

'विज्ञानवादी बौद्धाचार्य वसुबन्धुने विज्ञान के स्वरूप की व्याख्या करते हुए अन्यत्र सूक्ष्म विचार किया है। उन्होने विपाक, मनन और विषय-विज्ञप्ति क भेद से विज्ञान के तीन प्रकार का परिणाम फल कर आलय विज्ञान को "विपाक परिणाम" कहा है।

विपाको मननाख्यश्च विज्ञप्तिर्विषयस्यच ।

तत्रालयाख्यविज्ञानविपाकःसर्वबीजक ' ॥

( वसुबन्धुकृत त्रिशिका विज्ञप्ति कारिका )

आलयाख्यमिध्यालयविज्ञानसङ्गक यद्विज्ञान स विपाकपरि-

गामः । तत्र सर्वसांक्षे शिक्धमेबीजस्थानत्वात् आलयः । आलयः स्थानमितिपर्यायौ, अथवा आलीयन्ते उरनिबध्यन्तेऽस्मिन् सर्वे धर्माः कायेभावेन इति आलयः । ( स्थिरम'त कृत भाष्य )

अथ खलु भगवान् तस्यां वेंलाया इमा गाथा अभापत—

दृश्यं न विद्यते चैत्तं चित्तदृश्यान् प्रमुच्यते ।

देहभोगप्रतिष्ठानमालयं ख्यायते नृणाम् ॥

( लङ्कावतार सूत्र ५६ पृष्ठ )

“एवमेव महामते प्रवृत्तिविज्ञानानि आलयविज्ञानजातिलक्षणा-  
न्यानि स्युः ।” ( लङ्का० ४५ पृष्ठ )

\* बुद्धदेवने अपने शिष्योंके अधिकार और बुद्धिके अनुसार भिन्न भिन्न रूपसे उपदेश किया है ।

‘योगाचार’ ने विज्ञानवादको ही उनका अभिमत तत्त्व समझ कर उसीका प्रचार किया है । ‘माध्यमिक’ ने शून्यवादको बुद्धदेवका अभिमत तत्त्व समझ कर उसका ही प्रचार किया है । ‘सौत्रान्तिक’ और ‘वैभाषिक’ ने ज्ञान-भिन्न बाह्य पदार्थों की भी सत्ता है यही बुद्धदेवका अभिमत समझा अतः तदनुसार ही प्रचार किया है ।

बाह्य पदार्थ को मानने वाले इन दोनोंमें भी कुछ विमोद रहता है । ‘सौत्रान्तिक’ के मतमें बाह्य पदार्थका प्रत्यक्ष नहीं होता है किन्तु बाह्य पदार्थ अनुमेय होता है और ‘वैभाषिक’ के मतमें परमाणु पुञ्ज मात्र होने पर भी बाह्य पदार्थका प्रत्यक्ष होता है, बाह्य पदार्थके प्रत्यक्ष होने की अनेक युक्तियोंका प्रदर्शन किया गया ।

उक्त दोनों मतमें प्रत्यक्ष या अनुमेय किसी भी रूपमें बाह्य पदार्थका अस्तित्व स्वीकार किया गया है अतः सौत्रान्तिक और वैभाषिक दोनों ही 'सर्वास्तिवादी' कहे जाते हैं।

सर्वास्तिवादी बौद्धसम्प्रदाय भी विज्ञानवादी की तरह आत्म-रूपातिवादी हैं।

इसका यह रहस्य है कि बाह्यार्थवादी या सर्वास्तिवादी के मतमें भी बाह्य शुक्ति प्रभृति द्रव्यम आरोप्य रजत आदि भी ज्ञानाकार ही है अर्थात् भ्रमस्थल में शुक्ति प्रभृति पदार्थमें ज्ञानाकार रजत आदिकी ही रूपाति वा भ्रम होता है। इस भ्रमका शुक्तिप्रभृति अधिष्ठान होता है। विज्ञानवादी से विशेषता यही है कि शुक्ति प्रभृति बाह्य पदार्थ उस के मत में विज्ञान से भिन्न पदार्थ हैं और सत् हैं किन्तु जिस प्रकार ज्ञानाकार रजत आदि का ही विभ्रम विज्ञानवाद में होता है उसी प्रकार ज्ञानाकार रजत आदिका ही विभ्रम बाह्यार्थवादीके मतमें भी होता है अतः वह भी आत्मरूपातिवादी कहे जाते हैं।

तत्रार्थशून्यं विज्ञानं योगाचाराःसमाश्रिताः।

तत्राप्यभावमिच्छन्ति ये माध्यमिकवादिनः ॥

(मीमांसा-श्लोकवार्तिक निरालम्ब्यवाद १४)

विज्ञानवादी बौद्धाचार्योंके कुछ नाम इस प्रकार हैं—

वसुवन्धु, विग्नाग, स्थिरमति, धर्मकोर्ति, शान्तरक्षित, भार कमलशील आदि।

## विज्ञानवादका खण्डनसमुच्चय

विज्ञानवादमें ज्ञेय अथवा विषय जब ज्ञानके ही आकारविशेष माने जाते हैं तब ज्ञानके स्वरूपसे ही विषयों की सत्ता रहेगी किन्तु बाह्यरूप से उसकी सत्ता नहीं रह सकती है अर्थात् बाह्य पदार्थ नहीं है, वह सबथा अलौकिक है यहाँ माना जाता है और ऐसा मानने से ज्ञानाकार पदार्थ अर्थात् अन्तर्ज्ञेय पदार्थ बाह्यवत् प्रकाशित होता है यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि बाह्य पदार्थ बन्ध्या पुत्र की तरह अलौकिक होने से वह उपमान कैसे हो सकता है यानी जब बाह्य हो नहीं तब 'बाह्यवत्' प्रकाशित होता है यह कैसे कहा जा सकता ?

कहने का तात्पर्य यह कि "देवदत्त बन्ध्या-पुत्र को तरह प्रकाशित होता है" इस कथनका जैसे व्याघात है यानी उक्त प्रकारका कथन नहीं हो सकता, वैसे ही "वर्द्धित्व प्रकाशित होता है" यह कथन भी व्याघात है ।

विज्ञानवादीने बाह्य पदार्थका अस्तित्व नहीं माना है, बाह्य स्वरूप से पदार्थ को अलौकिक कहा है और अन्तर्ज्ञेय पदार्थ (ज्ञान) वर्द्धित्व प्रकाशित होता है, यह भी कहा है । उसके इस प्रकार के कथन में साम्यस्थ नहीं रहने के कारण "वदतोव्याघात" दोष हो जाता है ।

फिर भी विषयों के वैचित्र्य के बिना ज्ञान का वैचित्र्य नहीं



हो सकता यानी घटझाट् पटझान इस प्रकार जो भिन्न भिन्न ज्ञान होता है उसका कारण घट-पट आदि भिन्न भिन्न विषय क रहना है इस का समाधान करते हुए विज्ञानवादीने कहा है कि "अनादि संस्कारों की विचित्रता रहने के कारण ज्ञान की विचित्रता ( भिन्न भिन्न ज्ञान ) होती है" किन्तु विषय की विचित्रता के बिना तत्-तत् विषयों में यानी उस उस विषय में संस्कार की विचित्रता भी नहीं हो सकती है अतः उक्त कथन ठीक नहीं ।

"प्राति क्षण में यानी क्षण क्षण में तत्-तत् आकार में अर्थात् उस उस विषयाकार में विज्ञान की ही उत्पत्ति है और वह घट-पटादि विषय विज्ञानका ही परिणाम है" यह भी असंभव है क्योंकि इस प्रकार के क्षणिक विज्ञान की उत्पत्ति मानने में कुछ भी कारण नहीं है । जो विज्ञान द्वितीय क्षण में हां बिनष्ट होगा वह इस समय यानी प्रथम क्षण में दूसरे विज्ञान का उपादान कारण नहीं हो सकता क्योंकि उपादान कारण का नियम है कि अपने कार्य काल में भी रहे और कार्य होने के अवसहित पूर्व क्षणमें भी रहे । केवल एक क्षण रहने वाला 'विज्ञान' कैसे किसीका उपादान कारण माना जा सकता है ?

फिर भी विज्ञानवाद में आलय विज्ञानसन्तान को आरमा मानने से किसी विषय का स्मरण नहीं होगा क्योंकि ऐसा नियम है जो व्यक्ति अनुभव करता है वही कभी अपने अनुभूत पदार्थ का स्मरण करता है ।

यहाँ जो विज्ञानस्वरूप आत्मा किसी विषयका अनुभव करता है, वह द्वितीय क्षणमें ही विनष्ट हो जाना है तब वह अपने अनुभूत पदार्थ का कभी स्मरण कैसे कर सकता है और उसके अनुभूत पदार्थका स्मरण अगर विज्ञान तो कर ही नहीं सकता है ।

आलय विज्ञान सन्तान को स्थायी पदार्थ मानने से बौद्धों के “सर्वे क्षणिकम्” इस सिद्धान्त का व्याघात हो जाता है ।

फिर भी विज्ञानवाद में ज्ञान से भिन्न विषय की सत्ता नहीं मानने से ज्ञान का ही ज्ञान होता है यही कहना पड़ेगा और ऐसा कहने से ज्ञान होने के पश्चात् “मेने ज्ञान को जाना है” इस प्रकार का ज्ञान क्यों नहीं उत्पन्न होता है ? और सर्वत्र ही कल्पित बाह्य पदार्थों में अन्तर्ज्ञेय पदार्थ अथवा ज्ञानाकार बाह्यवत् प्रकाशित होता है यह कहने से समस्त बाह्य पदार्थों की काल्पनिक अथवा व्यावहारिक सत्ता अवश्य मान्य हो जाती है किन्तु वैसा मानने से विज्ञानवादी का यह कहना कि “ज्ञान और ज्ञेयका अभेद है यानी ज्ञानसे भिन्न विषय नहीं है, किन्तु ज्ञान ही घट-पट आदि विषयाकार होता है” सर्वथा निर्मूल है क्योंकि ज्ञानकी उपलब्धि से पृथक् ज्ञेय ( विषय ) की उपलब्धि होती है ।

ज्ञान से विभिन्न आकार से ज्ञेय का प्रकाश होता है । ज्ञान क्रिया का कर्मकारक ज्ञेय या विषय होना है अतः ज्ञेय से ज्ञान भिन्न पदार्थ है । क्रिया और उसका कर्मकारक कभी एक पदार्थ नहीं हो सकता है, जिस प्रकार हेतु क्रिया और हेतु द्रव्य एक

पदार्थ नहीं होता है। ज्ञेय या विषय की सत्ता के बिना ज्ञान की ही सत्ता नहीं हो सकती है क्योंकि निर्विषयक ज्ञान ही नहीं होता है।

“समस्त बाह्य पदार्थ पारमार्थिक विज्ञानसे अभिन्न हैं” ऐसा नहीं कहा जा सकता किन्तु उन से भिन्न ही कहा जा सकता क्योंकि काल्पनिक और पारमार्थिक पदार्थों का परस्पर अभेद असंभव है। असत् और सत् पदार्थ के अभेद होने का कभी संभव नहीं।

फिर भी विज्ञानवाद में स्वप्न ज्ञानको दृष्टान्त करके, ज्ञानत्व हेतु के सहारे जाग्रदवस्था के समस्त ज्ञानको भ्रमात्मक सिद्ध करना असंभव है क्योंकि जाग्रदवस्था के समस्त ज्ञान स्वप्नादि ज्ञान के सदृश नहीं है और स्वप्नादिज्ञान भी भ्रम होने से संव्यास असत् विषयक-ज्ञान नहीं है, अतः उसको दृष्टान्त रख कर जाग्रदवस्था के समस्त ज्ञान को असत्विषयक कहना युक्तिशून्य है।

फिर भी विज्ञानवाद में समस्त ज्ञान को सब अवस्थाओं में भ्रमात्मक मानने और संसार में एक ही यथार्थ ज्ञान नहीं मानने से भ्रमज्ञान हो नहीं सकता क्योंकि यथार्थज्ञान अथवा तत्त्वज्ञान होने से ही पहले के भ्रमात्मक ज्ञान का भ्रमत्व निश्चित होता है। समस्त ज्ञान की भ्रमात्मकता सिद्ध नहीं हो सकती है।

यथार्थ ज्ञान नहीं रहने से प्रमाण का भी अस्तित्व नहीं रह सकता क्योंकि यथार्थ ज्ञान के साधन को ही प्रमाण कहते हैं उन

प्रमाण के बिना किसी सिद्धान्त की स्थापना करनेसे बिना प्रमाण के विपरीत पक्षकी भी स्थापना हो जा सकती है।

विज्ञानवादीने अन्य-संमत प्रमाण पदार्थको ले कर अनुमान के आश्रय से जो अपने सिद्धान्त की स्थापना की है उसका कुछ प्रामाण्य नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष-विरुद्ध अनुमान के प्रामाण्यको कोई नहीं स्वीकार करता है। जब ज्ञानसे प्रत्यक्षरूपसे बाह्य पदार्थका प्रत्यक्ष होता है, तब अनुमान के द्वारा उसकी असत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती।

• फिर भी विज्ञानवाद मे चक्षुःसंयोग होने के पश्चात् जिस द्रव्यमे स्थूलत्वका प्रत्यक्ष होता है उसको क्षणिक मानने से स्थूलत्व-के प्रत्यक्ष काल-पर्यन्त उसके अस्तित्व ही नहीं रहनेके कारण उसमे स्थूलत्व का प्रत्यक्ष होना असंभव हो जाता है अतः “सर्व क्षणिकम्” यह सिद्धान्त सर्वथा अयुक्त है।

फिर भी विज्ञानवादमे बाह्य शक्तिमें ज्ञानाकार रजत का ही भ्रम माना गया है। वह बाह्य शक्ति भी तो इस मतमे वस्तुतः ज्ञान से भिन्न पदार्थ नहीं है, वह भी ज्ञान का ही आकार विशेष है, तब तो वस्तुतः एक ज्ञान पदार्थ में ही अपर ज्ञान पदार्थ के भ्रम होने से और उसमे किसी प्रकार के बाह्य संबन्ध नहीं रहने पर ‘बाह्यवत् प्रकाश होता है’ यह कैसे संभव हो सकता है और ऐसा होने से सर्वत्र ज्ञानस्वरूप सत् पदार्थ ही अपर ज्ञान पदार्थ के भ्रम का अधिष्ठान हो जाता है और यह विज्ञानवादीको भी मान्य नहीं है।

बाह्य प्रतीति के अपलाप करनेमें अक्षम होते हुए उन्होंने कल्पित बाह्य पदार्थ में ही ज्ञान का आरोप ( भ्रम ) माना है, उनके मत में कल्पित बाह्य शुक्ति तो ज्ञान से भिन्न रूपमें असत् है। उसी कल्पित बाह्य शुक्ति में रजताकार ज्ञान अथवा ज्ञानाकार रजतकं भ्रम होनेसे उस रजत का बाह्यवत् प्रकाश होता है, किन्तु बाह्यत्वरूपसे बाह्य पदार्थ यदि सर्वथा असत् अथवा अलीक रहे तो “बाह्यवत् प्रकाश होता है” इस कथनका ही व्याघात हो जाता है।

“बाह्यवत् प्रकाशित होता है” ऐसा कहने से बाह्य पदार्थ की सत्ता स्वीकृत हो जाने से विज्ञानवादी की अपनी ही प्रक्रिया से अपने सिद्धान्त का विनाश हो जाता है। फिर भी विज्ञानवाद में भ्रमका जो अधिष्ठान होता है अर्थात् जिस पदार्थ में किसी पदार्थ का भ्रम होता है उस पदार्थके साथ अपर पदार्थ अर्थात् आरोप्य पदार्थके सादृश्य के बिना सादृश्यमूलक भ्रम नहीं हो सकता है इसी लिये शुक्तिमें रजत-भ्रमकी तरह मनुष्य आदिका भ्रम नहीं होता है किन्तु विज्ञानवादीके मतमें कल्पित बाह्य शुक्ति, जो असत् है उसे ही रज-ताकार ज्ञानरूप सत् पदार्थ के भ्रमका अधिष्ठान माननेसे, असत् और सत् पदार्थका किसी तरहका सादृश्य नहीं रहने के हेतु उक्त रूप भ्रम नहीं हो सकता है।

“कल्पित वा असत् बाह्य शुक्ति से रजताकार ज्ञान का किसी रूप से किञ्चित् सादृश्य रहता है” ऐसा मानने से कल्पित समस्त विषयों से उसका किसी रूपका सादृश्य स्वीकृत हो जाता है तब

शुक्ति में रजत-ध्रुम की तरह मनुष्य आदिके भ्रम होने का भी प्रसङ्ग हो जाता है, क्योंकि ज्ञानाकार मनुष्य आदि का भी उस कल्पित बाह्य शुक्तिमें क्यों नहीं भ्रम होगा ?

‘भिन्न भिन्न विज्ञान भिन्न भिन्न विषयाकार में ही उत्पन्न होता है, विज्ञान का इसी प्रकार का परिणाम स्वभाव सिद्ध है’ यह नहीं कहा जा सकता अर्थात् सवविषयाकारमें समस्त विज्ञानोंकी उत्पत्ति नहीं होती है, अतः विज्ञान के स्वभावानुसार शुक्ति में रजताकार ज्ञान ही की उत्पत्ति होती है, सर्पाकार ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती है, ऐसा माननेसे विज्ञानवादमें उक्त रूप भ्रममें विज्ञानका स्वभाव अथवा शक्ति विशेष नियामक है, सादृश्य आदि अन्य कुछ भी नियामक नहीं है, यही मानना पड़ता है किन्तु ऐसा माननेसे उस स्वभावकी स्वतन्त्र सत्ता और उसका कुछ नियामक है अथवा नहीं ? यह कहना पड़ेगा ।

विज्ञान का स्वभाव भी यदि अपर विज्ञानरूप ही हो तो उस विज्ञान का भी स्वभावविशेष स्वीकार करने से उसका भी कुछ नियामक है ऐसा कहना होगा इस प्रकार अनन्त विज्ञान के अनन्त स्वभाव अथवा शक्ति की कल्पना करने से इस कल्पना-शक्ति के बल पर व्यर्थ विचार करना विज्ञानवादी की केवल कल्पना मात्र है, अतः विज्ञानवाद युक्तिशून्य है ।

चित्तं मनो विज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः—यानी चित्तं मनः, विज्ञानं और विज्ञप्ति ये चार शब्द पर्याय-वाचक हैं यानी समानार्थक हैं ।

विज्ञानवादी बौद्ध-सम्प्रदाय के मतमें विज्ञान को ही चित्त कहते हैं । विज्ञानवादियों का यह अभिप्राय है कि स्वप्न अवस्था में जिन विषयों का ज्ञान होता रहता है, वे विषय जिस प्रकार चित्त से यानी ज्ञान से भिन्न पदार्थ नहीं हैं, उसी प्रकार जाग्रत अवस्था में भी जो विषय ज्ञात होते हैं, वे भी ज्ञान से भिन्न पदार्थ नहीं हैं अर्थात् ज्ञान से भिन्न ज्ञेयकी सत्ता किसी अवस्थामें नहीं है । “न चित्तव्यतिरेकिणो विषया ग्राह्यत्वात् वेदनादिवत्, यथा वेदनादि ग्राह्यं न चित्तव्यतिरिक्तं, तथा विषया अपि, वेदना-सुख-दुःखौ, चित्तं विज्ञानमिति ।”

( न्याय वार्तिक )

अर्थात् चित्त से भिन्न पदार्थ विषयसमूह नहीं है, क्योंकि वे ग्राह्य यानी ज्ञेय हैं, जससे वेदना आदि, ‘वेदना’ शब्दका अर्थ सुख-दुःख होता है । ‘चित्त’ शब्दका अर्थ विज्ञान है ।

तात्पर्य यह कि जिस प्रकार सुख, दुःख आदि ज्ञेय पदार्थ वस्तुतः विज्ञान से भिन्न नहीं हैं, उसी प्रकार अन्य विषय भी ज्ञानसे भिन्न नहीं हैं क्योंकि विज्ञान से अतिरिक्त हो कर ज्ञेय पदार्थकी सत्ता ही नहीं है ?

उक्त प्रकार के तर्कों के अनुमान का खण्डन “उद्देशोत्तर” ने इस प्रकार किया है कि सुख और दुःख से ज्ञान भिन्न पदार्थ है, क्योंकि सुख और दुःख ग्राह्य पदार्थ हैं । ज्ञान उसका ग्रहण है अतः

पड़ेगा क्यों? जिस विषय का यथार्थ ज्ञान सर्वथा अलीक है उस विषयका भ्रमात्मक ज्ञान हो ही नहीं सकता है। जब कहीं सच्चे मरफा ज्ञान होता है तभी मिथ्या सपका भी ज्ञान हो सकता है।

बौद्धोंके अभिप्रेत ज्ञानका भ्रम नहीं कहा जा सकता,। उस प्रकार उभय पक्ष-समत कोई दृष्टान्त भी नहीं है किन्तु जो चित्तसे यानी ज्ञान से भिन्न पदार्थ की सत्ता नहीं मानते हैं, उनका स्वपक्ष-साधन और पर पक्ष दण्डन भी सम्भव नहीं, क्योंकि वे अपने ज्ञानके द्वारा दूसरों को कुछ भी नहीं समझा सकते। उनके 'चित्त जानी ज्ञानविशेष को दूसरा नहीं समझ सकता, जैसे दूसरेके स्वप्न विना कहने से दूसरा नहीं समझ सकता है।

यदि यह कहा जाय कि स्व-पक्षसाधन और पर-पक्षदण्डन, काळ में जिन शब्दोंका प्रयोग किया जाता है, उस समय उस प्रकार के शब्दाकार चित्त के द्वारा ही दूसरों को ज्ञान हो जाता है।

“शब्दाकार चित्त दूसरों का अज्ञेय नहीं रहता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि ‘शब्दाकार चित्त’ इस वाक्यमें ‘आकार’ से तात्पर्य किसी सत्य पदार्थके सादृश्यके अनुरोधसे उससे भिन्न पदार्थ में भी उसका ज्ञान होना है और विज्ञानवादी के मतमें शब्द नाम के किसी वाह्य विषय की सत्ता नहीं रहने से ‘शब्दाकार चित्त’ यह भी कैसे कहा जा सकता ?

यदि कोई शब्द पदार्थ सत्य होता और किसी-विज्ञान में उस



ग्राह्य-ग्रहण भाव वशतः सुख-दुःख और उनका ज्ञान यह एक पदार्थ नहीं हो सकते । ग्राह्य और ग्रहण अभिन्न यानी एक पदार्थ है, इसमें कुछ भी दृष्टान्त नहीं है, कम और क्रिया एक ही पदार्थ नहीं हो सकते ।

सुख दुःखका ग्रहण ( ज्ञान ) रूप जो क्रिया होती है, उस क्रियाका कर्म सुख और दुःख है अतः सुख-दुःख को ग्राह्य कहते हैं । जो ग्रहण का कर्म है वह ग्राह्य है ।

ऐसा कहीं दृष्टान्त नहीं है कि कोई भी क्रिया और उसका कर्म एक पदार्थ होता हो । एकमात्र विज्ञान को ही सत् पदार्थ मानने वाले बौद्ध किस प्रकार विज्ञान के भेद का प्रतिपादन कर सकते हैं ? क्योंकि विज्ञान मात्रको पदार्थ मानने से यानी विज्ञान से भिन्न ग्राह्य अथवा आध्यात्मिक किसी भी पदार्थ की सत्ता नहीं मानने से । विज्ञान-भेदका हेतु कोई भी ग्राह्य या आध्यात्मिक पदार्थ नहीं रहने से विज्ञान का भेद कैसे हो सकता है ?

यदि यह कहा जाय कि जिस प्रकार केवल भावना के भेद से स्वप्नका भेद होता है, उसी प्रकार सिर्फ भावना ( वासना ) के भेदसे ही विज्ञान का भी भेद होगा, यह भी युक्ति-युक्त नहीं है क्योंकि तब वैसा मानने से भावना का विषयस्वरूप भाव्य पदार्थ और भावर पदार्थ का भेद मानना ही पड़ेगा क्योंकि भाव्य और भावर एक पदार्थ नहीं होता है किन्तु स्वप्न-ज्ञान की तरह समस्त ज्ञान को भ्रम मानने से उस के विपरीत यथार्थ ज्ञान अवश्य मानना

पड़ेगा क्योंकि जिस विषय का यथार्थ ज्ञान सर्वथा अलीक है उस विषयका भ्रमात्मक ज्ञान हो ही नहीं सकता है । जब कहीं सच्चे नपुंसा ज्ञान होता है तभी मिथ्या सपेक्षा भी ज्ञान हो सकता है ।

यौद्धोंके अभिप्रेत ज्ञानका भ्रम नहीं कहा जा सकता, । उस प्रकार उभय पक्ष-संमत कोई दृष्टान्त भी नहीं है किन्तु जो चित्तसे यानी ज्ञान से भिन्न पदार्थ की सत्ता नहीं मानते हैं, उनका स्वपक्ष-साधन और पर-पक्ष खण्डन भी सम्भव नहीं, क्योंकि वे अपने ज्ञानके द्वारा दूसरों को कुछ भी नहीं समझा सकते । उनके 'चित्त बानी ज्ञानविशेष को दूसरा नहीं समझ सकता, जैसे दूसरेके स्वप्न बिना कहने से दूसरा नहीं समझ सकता है ।

यदि यह कहा जाय कि स्व-पक्षसाधन और पर-पक्षखण्डन, काष्ठ में जिन शब्दोंका प्रयोग किया जाता है, उस समय उस प्रकार के शब्दाकार चित्त के द्वारा ही दूसरों को ज्ञान हो जाता है ।

“शब्दाकार चित्त दूसरों का अज्ञेय नहीं रहता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि ‘शब्दाकार चित्त’ इस वाक्यमें ‘आकार’ से तात्पर्य किसी सत्य पदार्थके सादृश्यके अनुरोधसे उससे भिन्न पदार्थ में भी उसका ज्ञान होना है और विज्ञानवादी के मतमें शब्द नाम के किसी बाह्य विषय की सत्ता नहीं रहने से ‘शब्दाकार चित्त’ यह भी कैसे कहा जा सकता ?

यदि कोई शब्द पदार्थ सत्य होता और किसी-विज्ञान में उस

शब्द का सादृश्य रहता तो तत्प्रयुक्त विज्ञान विशेष को "शब्दाकार चित्त" कहा जाता किन्तु विज्ञानवादी यह कैसे कह सकता ?

फिर भी विज्ञान से भिन्न विषय की सत्ता नहीं मानने से स्वप्नावस्था और जाग्रदवस्था का भी भेद नहीं हो सकता है, क्योंकि विज्ञानवादी के मतमें जैसे स्वप्नावस्था में विषयो की सत्ता नहीं है वैसे जाग्रदवस्था में भी विषयो की सत्ता नहीं है, तब यह स्वप्नावस्था है और यह जाग्रदवस्था है यह कैसे जाना जा सकता है ?

उनकी विभिन्नता का सपादक कोई भी हेतु नहीं है, उन दोनों अवस्थाओंके वैलक्षण्य के सपादक किसी हेतु के स्वीकार करने से विज्ञान से भिन्न विषय की सत्ता स्वीकार करनी ही पड़ती है ।

'उद्द्योतकर' ने यह भी कहा है कि यदि स्वप्नावस्थामें और जाग्रदवस्थामें कुछ भी भेद नहीं माना जाय क्योंकि बौद्धमतमें जैसे स्वप्न विषय की सत्ता नहीं है वैसे जाग्रत के भी विषयकी सत्ता नहीं है, तो धर्माधर्मकी व्यवस्था भी नहीं हो सकती है, अर्थात् जिस प्रकार स्वप्नावस्थामें अगम्यागमन आदि दुराचार करनेसे कुछ भी अधर्म नहीं होता है उसी प्रकार जाग्रदवस्थामें भी अगम्यागमन आदि दुराचार करनेसे पाप नहीं लगेगा क्योंकि स्वप्न अवस्थाकी तरह जाग्रदवस्था भी विषय-शून्य है क्योंकि विज्ञानवादी के मतमें जाग्रदवस्था में भी अगम्यागमन आदि कोई वाह्य पदार्थ वस्तुतः नहीं है ।

यदि यह कहा जाय कि "स्वप्न-अवस्था में निद्राके उपधान और जाग्रदवस्था में निद्रा के अनुपधान-प्रयुक्त उन दोनों अवस्थाओंका

भेद होगा या ज्ञानकी स्पष्टता और अस्पष्टता रहनेसे उक्त दोनों अवस्थाओं का भेद हो सकेगा” यह भी नहीं क्योंकि निद्राका उपधान चित्तकी विवृति का हतु है यह कैसे जाना जा सकता और विषयकी सत्ता नहीं माननेसे ज्ञानकी स्पष्टता या अस्पष्टता ही किस प्रकार जानी जा सकती ?

यदि यह कहा जाय कि विषय की सत्ता नहीं रहने पर भी विज्ञानका भेद देखा जाता है, जैसे-कोई प्रेत विष्टा ( मँला ) से परिपूर्ण नदीका दर्शन करता है और कोई प्रेत उसको रुधिर पूर्ण ( रूनसे भरा ) देखता है । वहा वस्तुतः नही नही है, विष्टा भी नहीं है अतः यह मानना पड़ता है कि बाह्य पदार्थ के नहीं रहने पर भी विज्ञान ही भिन्न भिन्न आकार से उत्पन्न होता है । भिन्न भिन्न विज्ञान सिद्ध करनेमें बाह्य पदार्थ की सत्ता आवश्यक नहीं है, विज्ञान ही तदाकार यानी उस रूपका हो जाता है, यह भी नहीं क्योंकि “उस रूपका” यह क्या ? और कैसे “उस रूपका” हो जाता है ? जब बाह्य पदार्थ अलीक है ।

‘जलाकार और नद्याकार ही विज्ञान उत्पन्न होता है’ ऐसा कहने पर भी यह जल और नदी क्या वस्तु है ?

रुधिर या जल आदि किसी भी बाह्य पदार्थकी मिलकुल सत्ता ही नहीं रहने से ‘रुधिराकार’ या ‘जलाकार’ ऐसे वाक्यों का प्रयोग ही नहीं किया जा सकता है और देश आदि का नियम भी नहीं रह सकता है यानी प्रेत गण कहीं पर विष्टा-परिपूर्ण नदीको देखता है,

कही जल-पूर्ण, इसका कुछ नियामक नहीं है। सब स्थानोंमें विष्टासे परिपूर्ण नदी का दर्शन यानी तदाकार विज्ञान ही उत्पन्न हो सकता है।

विज्ञानवादों के मतमें क्रिया और कारक का कुछ भी भेद नहीं माना जाता है ‘भूतिर्येषां क्रिया सैव कारकं सैव चोच्यते’— याती जो उत्पत्ति है वही क्रिया है और वही कारक भी है” ‘योग दर्शन’ के व्यास भाष्यमें भी विज्ञानवाद के इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है—“क्षणिक वादिनो यद् भवनं संव क्रिया तदेव च कारकमित्यभ्युपगमः” ( योगदर्शन भाष्य ४ । २० । ) विज्ञानवादमें विज्ञान का प्रकाशक कोई अन्य पदार्थ नहीं है, क्योंकि प्रकाश्य और प्रकाशक तथा प्रकाश क्रिया वहां एक ही पदार्थ है अतः विज्ञानसे भिन्न बुद्धि-पोध्य या अनुभाव्य अन्य पदार्थ भी नहीं है।

ग्राह्य और ग्राहक की अर्थात् प्रकाश्य और प्रकाशक की पृथक् सत्ता नहीं रहने से वह विज्ञान या बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है अतः वह स्वप्रकाश है। बुद्धि अथवा विज्ञानका अपर अनुभव भी नहीं है जिससे वह प्रकाशित हो, इसी सिद्धान्तके ऊपर विज्ञानवाद प्रतिपाद्य है, यह स्वीकार नहीं करनेसे विज्ञानवादकी स्थापना ही नहीं की जा

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्येतेन्दाविवाद्वये ॥

यानी बुद्धि या विज्ञान के द्वारा किसी भी अन्य पदार्थ का प्रकाश ( भान ) नहीं होता है और उस बुद्धि या विज्ञान का दूसरा अनुभव ( भान ) भी नहीं होता है यानी उसका भी किसी इन्द्रिय आदिके द्वारा ज्ञान नहीं होता है, क्योंकि वास्तवमें न तो कोई प्रकाश्य है और न कोई प्रकाशक है । वह विज्ञान स्वयं ही प्रकाशित होता है क्योंकि वह प्रकाश स्वरूप है ।

‘सहोपलम्भ’ नियम से नील और उसका ज्ञान इन दोनों का अभेद ही जाना जाता है, यानी विषय और उसका ज्ञान इन दोनों में भेद नहीं है यही निश्चित होता है और जो भेद प्रतीत होता है वह भ्रान्ति है । जैसे एक चन्द्रमामे कभी दो चन्द्रमा का ज्ञान होने लगता है” इसका खण्डन ‘उद्धोतकर’ ने विशदरूप से इस प्रकार किया है—“नहि कर्म च क्रिया च एकं भवतीति— यानी कर्म और क्रिया एक पदार्थ नहीं हो सकते हैं अतः ग्रहणक्रिया और उसका कर्म कारक प्राण ( विषय ) एक पदार्थ नहीं हो सकते ।

‘सहोपलम्भनियमात्’ इत्यादि कारिकासे यह कहा जाता है कि नील ज्ञानमें नील और तद्विषयक जो ज्ञान है, उन दोनोंमें भेद नहीं है । ज्ञानाकार विरोध ही नील है, इस प्रकार जहां कहीं भी जो कुछ ज्ञान के विषय हैं वे सब के सब ज्ञान के ही आकारविशेष हैं । ज्ञानसे पृथक् विषय की सत्ता नहीं है । ज्ञानके बिना विषय असत्

है, इस का हेतु सहोपलम्भनियम, है क्योंकि ज्ञानके साथ ही ज्ञेयकी उपलब्धि होती है, ज्ञान की उपलब्धि के बिना ज्ञेय यानी विषयकी उपलब्धि नहीं होती है।

विज्ञानवाद में 'सहोपलम्भ' हेतु के आधार पर ज्ञान से अतिरिक्त ज्ञेय की सत्ता नहीं है यह माना जाता है— यानी ज्ञान और ज्ञेय का अमेद सिद्ध किया जाता है, किन्तु वह हेतु विरुद्ध है क्योंकि ज्ञान और ज्ञेयके भेद नहीं रहनेसे 'सह' शब्दका अर्थ जो साहित्य (साथ रहना) है, वह युक्ति-युक्त नहीं होता है। भिन्न भिन्न पदार्थकाही साहित्य हो सकता है अतः उक्त हेतु से तो ज्ञान और ज्ञेय के भेद ही कहा जाता है, इसलिये वह विरुद्ध हेतु कहा जाता है किन्तु 'तत्त्व संप्रह' में शान्तिरक्षितने 'सह' शब्द का प्रयोग नहीं कर के जिस भावमें उक्त हेतु का प्रकाश किया है उस से यही ज्ञात होता है कि उनके मतमें नील और ज्ञान की उपलब्धि एक ही है। एक उपलब्धि ही "सहोपलम्भ" है। सर्वत्र ज्ञानकी उपलब्धि ही विषयकी उपलब्धि है। ज्ञान की उपलब्धि-भिन्न विषयकी पृथक् उपलब्धि नहीं होती है वही 'सहोपलम्भनियम' है।

इस नियम से ज्ञान और ज्ञेय का भेद नहीं है यही सिद्ध होता है किन्तु भ्रमसे जैसे कोई एक चन्द्रमाको दो चन्द्रमा देखते हैं यानी जिस प्रकार चन्द्रमा के भेद नहीं रहने पर भी भेद देखा जाता है, वैसे ही ज्ञान और ज्ञेय के भेद नहीं रहने पर भी भ्रमसे भेद देखा जाता है जैसा कहा है—

यत्सर्वेदनमेव स्यात् यस्य सर्वेदनं ध्रुवम् ।  
तस्मादव्यतिरिक्तं तत् ततोऽन्यन्न विभिद्यते ॥  
यथा नीलधियः स्वात्मा द्वितीयो वा यथोदृषः ।  
नीलघीवेदनं चेद् नीलाकारस्य वेदनात् ॥

(“तत्त्व संग्रह” पृष्ठ १६७)

“नह्यत्रैकेनेवोपलम्भ एकोपलम्भ इत्ययमर्थोऽभिप्रेतः । किं तर्हि, ज्ञानज्ञेययोः परस्परमेक एवोपलम्भो न पृथगिति, य एव हि ज्ञानोपलम्भः स एव ज्ञेयस्य, य एव ज्ञेयस्य स एव ज्ञानस्येति यावत् ।”

( कमलशूलके तत्त्वसंग्रहपंजिका में १६८ पृष्ठ में कथित है ! )

सारांश यह कि यहां “सह” शब्द का अर्थ एक वा अभिन्न है । साहित्य नहीं है, किन्तु यह भी समीचीन नहीं क्योंकि ज्ञान और विषय की जो एक उपलब्धि कही जाती है वह असिद्ध है । आखिर वह संदिग्धासिद्ध हेतु हो जाता है क्योंकि वह उभय पक्ष का समत हेतु नहीं है, इस लिये उसके द्वारा ज्ञान और ज्ञेय के अभेद का निश्चय नहीं किया जा सकता अतः उक्त हेतु से अभेद सिद्ध नहीं हो सकता है ।

इस प्रकार विज्ञानवाद में कुछ भी समीचीन युक्ति नहीं रहने के कारण विज्ञानवाद कथमपि मान्य नहीं है ।

विज्ञानवादका रुण्डत्वं समाप्त



## शून्य वाद

सर्वशून्यतावादी या सर्वासत्त्ववादी बौद्ध सम्प्रदाय ही बुद्धदेव का अभिलषित था यही बौद्धों के अधिकतर ग्रन्थों से निश्चित होता है ।

बुद्धदेवके शिष्यों की योग्यता और विभिन्न रुचिके अनुसार भिन्न भिन्न रूप से 'देशना' अर्थात् उपदेश करने पर भी उनका अभिलषित अद्वितीय शून्य ही तत्त्व है । यही उपदेश अभिन्न (एक) अर्थात् अन्तिम उपदेश है अतः वही उनका अपना सिद्धान्त है । जैसे कहा है—

देशना लोफनाथानां सत्त्वाशयवशानुगा ।

भिन्नाऽपि देशनाऽभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा ॥

किन्तु शून्यवादको अति हेय समझ कर शङ्कराचार्यने खण्डन करना भी छोड़ दिया है और धात्स्यायनने भी छोड़ दिया है । शून्यवादका मत इस प्रकार है—

पूर्वोक्त पद्धति से विज्ञान और बाह्य अर्थ स्थूल-सूक्ष्म कुछ भी नहीं होने के कारण असंभव हो जाता है विषय और ज्ञान स्वरूप से नहीं कहे जा सकते और असत्-रूपसे भी नहीं कहे जा सकते, क्योंकि असत्-पदार्थका भान ही नहीं होता है ।

जैसे शरा-शृङ्गका भान नहीं होता है । उभयरूपसे भी अथ आर शानत्र निर्वचन नहीं हो सकता है यानी सत्-असत् स्वरूप भी अथ-ज्ञान

नहीं कहे जा सकते क्योंकि परस्परविरोध रहनेसे एक पदार्थ सत् और असत् दोनों नहीं हो सकता है ।

अनुभय रूपसे यानी सत् भी नहीं, असत् भी नहीं, इस रूपसेभी ज्ञान और अथ नहीं कहे जा सकते क्योंकि एक के निषेध होने से ही उसके विरोधी दूसरे की सत्ता अनिवार्य हो जाती है ।

इस प्रकार अन्वेषण करने से यानी सत् रूपसे, असत् रूपसे, सत्-असत् रूपसे और अनुभय रूपसे, भी जब किसी भी ज्ञान या किसी भी अर्थका अस्तित्व कायम नहीं होता है तब 'विचारासङ्गत्व' यानी शून्यवाद ही समस्त पदार्थोंका सत्त्व है यही निश्चित होता है ।  
जैसा कहा गया है—

इदं वस्तुबलायातं यद्वदन्ति विपरिचिताः ।

यथा यथार्थाश्चिन्त्यन्ते विविच्यन्ते तथा तथा ॥

यानी यह वस्तु की सामर्थ्यसे सिद्ध है, जिसे विद्वान् लोग कहते हैं । जैसे जैसे अर्थका चिन्तन करते हैं, वैसे वैसे अलग होते हैं यानी किसी भी पक्षमें व्यवस्थित नहीं होते हैं ।

द्वारा स्थिर नहीं होते हैं" यह व्यवस्था सब प्रमाणों से विप्रतिपिद्ध है अर्थात् सब प्रमाणों से विरुद्ध होने से उक्त व्यवस्था ठीक नहीं है।

यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों की तात्त्विकता ( पारमार्थिकता ) विचारों के द्वारा हटायी जाती है किन्तु व्यावहारिकता नहीं हटायी जा सकती है अतः भिन्न भिन्न विषय होने से सब प्रकार के प्रमाणों का प्रतिषेध नहीं होता है।

प्रमाण तो अपने विषयों में प्रवर्तमान ( रहता हुआ ) "यह तत्त्व है" इस प्रकार साबित कर देता है। अन्य से बाध होने से उस की अतात्त्विकता ज्ञात होती है।

प्रमाणों का व्यावहारिक प्रामाण्य है, तात्त्विक नहीं है इस रूप से प्रमाणों की प्रवृत्ति नहीं होती है किन्तु उस विषय के विपरीत तत्त्व को दिखाते हुए बाधक के द्वारा उसका अतात्त्विकत्व दिखाया जाता है। जैसे-यह शुक्ला है, रजत नहीं है। यह मरीचि ( सूर्य-किरण ) है, जल नहीं है। एक चन्द्र है, दो चन्द्र नहीं हैं इत्यादि।

इस प्रकार यहाँ भी समस्त प्रमाणों के द्वारा विपरीत तत्त्वान्तर यानी अन्य विपरीत तत्त्व की व्यवस्था हो जाने से उन प्रमाणों का अतात्त्विकत्व ( अयथार्थत्व ) बाधक प्रमाण से दिखाया जाता है किन्तु जिसकी व्यवस्था ही नहीं की गयी है ऐसे अन्य तत्त्व से प्रमाण का बाध नहीं हो सकता है।

"विचारसहित वस्तु के तत्त्वकी व्यवस्था करता हुआ बाधक होता है अतः प्रमाणों का अतात्त्विकत्व ज्ञात होता है" यह भी

नहीं, क्योंकि यह 'विचारासह' वस्तु क्या है जो तत्त्व माना जाता है, वह क्या वस्तु है ? परमार्थतः सत् आदि में से ही कोई है और वह विचारासह है ? अथवा विचारासह होने के कारण निस्तत्त्व यानी तत्त्व ही नहीं है ?

प्रथम विकल्प तो असम्भव है क्योंकि 'विचारासह' यदि कोई वस्तु भूत धर्म है तो वह धर्म परमार्थतः सत्, असत्, सदसत् अथवा अनुभय है तब सत्त्व, असत्त्व, सदसत्त्व या अनुभयात्मकत्व इनमें से एक पक्ष के भी परिग्रह करने से यानी इनमें से कोई एक धर्म 'विचारासह' होने से वस्तु हो जाता है और तब 'विचारासह' ही ऐसा कहना 'वदतो व्याघात' हो जाता है ।

यदि 'विचारासह' है यानी विचार में नहीं आता है तो सत् आदिमें से एक भी नहीं हो सकता है । यदि सत् आदि में से कोई है तब कैसे विचारासह कहा जा सकता है ?

"निस्तत्त्वता ही भाव पदार्थों का तत्त्व है" यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि तब तो तत्त्वाभाव यानी तत्त्वका अभाव हो जाता है और वह भी विचारासह कहा जाता है ।

आरोपित जो है उसका निषेध होता है और आरोप तत्त्वाधिष्ठान स्वरूप होता है यानी आरोपका अधिष्ठान तत्त्व ही देखा जाता है । जब शून्यवादमें कुछ तत्त्व ही नहीं है, तब किसका किसमें आरोप किया जा सकता है ।

इस प्रकार गवेषणा करनेसे यह निश्चित होता है कि निष्प्रपञ्च,

परमाथे सत् जो ब्रह्म है वही अनिर्वचनीय प्रपञ्च रूप से आरोपित होता है।

अतात्त्विकरूप से उस आरोपित की व्यवस्था रहती है यानी वह आरोप अतात्त्विक है क्योंकि आरोपका बाध हो जाता है। बाध रहने से भी प्रमाणों का व्यावहारिकत्व रहता है।

विशेष क्या कहा जाय, जैसे जैसे बौद्धों के ग्रन्थ और उसके अर्थ का विवेचन करते हैं, वैसे वैसे बालू के कूपकी तरह वह गिरता ही जाता है। उसके ग्रन्थ में “पस्यनातिष्ठनामिद्धपोषध” आदि अशुद्ध शब्द का भी प्रयोग पाया जाता है। उसके अर्थ में भी असबद्ध प्रलाप है, जैसे—गौद्ध संप्रदायने नैरात्म्यवाद को मानते हुए भी आलस्य विज्ञानको समस्त वासनाका आधार मानने के हेतु आत्मा को अविनाशी माना है।

इसी प्रकार क्षणिकवादको मानते हुए भी “उत्पादाद्वा” इत्यादि बौद्धों के सूत्रों में कारणत्वरूप धर्मकी और कार्यत्वरूप धर्मकी स्थिरताको स्वीकृत किया है अतः “सर्व क्षणिकम्” इस सिद्धान्त का विरोध हो जाता है।

शून्यवाद में सर्वत्र असत् के ऊपर ही असत् का आरोप होता है यानी सर्वत्र सर्वाशमे असत्का ही भ्रम होता है यही माना जाता है अतः शून्यवादी ‘असत्ख्यातिवादी’ कहे जाते हैं। उनके मतमें आकाश-पुष्प आदि अलीक पदार्थों का भी प्रत्यक्षात्मक भ्रम स्वीकार किया गया है।

‘मध्वाचार्य’ के मतमें भी जहां शुक्ति प्रभृतिमें रजत आदिका भ्रम होता है वहां रजत आदि असत् पदार्थ ही माना गया है किन्तु उनका अधिष्ठान शुक्ति आदि सत् पदार्थ है याना भ्रम-स्थलमें सत् पदार्थ में असत् पदार्थ का आरोप होता है अतः ‘मध्वाचार्य’ सदुपरक्त असत्ख्यातिवादी कहे जाते हैं । सर्वशून्यतावादी की तरह असत्ख्यातिवादी नहीं हैं ।

नास्तिक-शिरोमणि चार्वाकके मतमें सारे पदार्थ असत् नहीं हैं किन्तु ईश्वर प्रभृति जो अदृष्ट पदार्थ हैं, वे सब असत् हैं अतः ऐसे स्थलों में वे भी असत् ख्यातिवादी हैं ।

वास्तिक संप्रदाय में भी कुछ लोगों ने असत् विषयक शाब्द-ज्ञान स्वीकार किया है । योग-दर्शन में “शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः” (१।१६) इस सूत्रके द्वारा असत् पदार्थ का शाब्द ज्ञान स्वीकार किया गया है ।

गगन-कुसुम आदि अलीक पदार्थों का शाब्द ज्ञान होता है इसे ‘कुमारिलभट्ट’ ने भी स्वीकार किया है । “अत्यन्तासत्यपिज्ञान-मर्थे शब्दः करोति” (श्लोकवार्तिक २ । ६) किन्तु नैयायिक-संप्रदायमें अलीक विषयक शाब्द ज्ञान नहीं माना गया है । नैयायिकों ने कहीं किसी रूपमें भी असत् ख्यातिका स्वीकार नहीं किया है यही प्राचीन नैयायिक-सिद्धान्त है । “व्याप्ति पञ्चक” की दीधिति टीकाके अन्त में नव्य नैयायिक ‘जगदीश तर्कालङ्कार’ ने लिखा है— “सदु-परगोणाप्यसतः संसर्गमयादया भानस्यानङ्गीकारात्” किन्तु सबके

अन्तमे उन्होंने ही “पीतः शङ्खो नास्ति” इस वाक्य-जन्य शाब्द बोधके सम्बन्ध में असत्ख्यातिका स्वीकार किया है या नहीं, यह नव्य नैयायिक गण विचार करें ।

“नासत्तः ख्यानं नृशृङ्गवन्” ( सांख्य सूत्र ५।५५ ) उक्त सूत्रके द्वारा सांख्य-सिद्धान्त में असत् ख्यातिका स्वीकार नहीं किया गया है ।

‘सर्व दर्शन संप्रह’ में माधवाचार्यने उक्त शून्यवाद की व्याख्या करने के अवसर में सत्, असत्, और सत्-असत् उभय तथा अनुभय इस चतुष्कोटि से रहित शून्यको ही ‘तत्त्व, कहा है यानी सत् भी नहीं है, असत् भी नहीं है, सत्-असत् यह उभय प्रकार भी नहीं और सत्-असत् इस उभय प्रकारसे भिन्न भी कोई प्रकार नहीं है—  
“अतस्तत्त्वं सदसदुभयानुभयात्मकचतुष्कोटिविनिर्मुक्तं शून्यमेव ।”

( सर्व दर्शन संप्रह-बौद्ध दर्शन )

‘समाधिराज सूत्र’ में भी शून्यवादकी व्याख्या इस प्रकार की गयी है— ‘अस्तीति नास्तीति उभेऽपि मिथ्या’ यानी पदार्थ का अस्तित्व और नास्तित्व दोनों ही मिथ्या है ।

“आत्मानोऽस्तित्वनास्तित्वे न कथंचिदत्र सिध्यतः ।” ( माध्यमिक कारिका-तृतीय खण्ड ५५ ) अर्थात् आत्माका अस्तित्व या नास्तित्व कुछ भी सिद्ध नहीं होता है इस लिये इस मतमें नास्तित्व भी शून्यता नहीं है । इस प्रकार गवेषणा करनेसे समस्त पदार्थ असत् रूपसे निर्धारित नहीं होनेके कारण शून्यवादी माध्यमिक सम्प्रदायकी

संवृतिः परमार्थश्च सत्यद्वयमिदं स्मृ१म् ।

बुद्धेरगोचरस्तत्त्वं बुद्धिः संवृतिरुच्यते ॥

(शान्तिदेवकृत बोधिचर्यावतार)

भगवान् शंकराचार्य ने जगत् के भ्रम होने का भूल अधिष्ठान श्रुति-सिद्ध सनातन ब्रह्म को मान कर अद्वैत-वाद की सुप्रतिष्ठा दिखा दी है, उन्होंने बौद्ध सम्प्रदाय के समस्त मूल सिद्धान्तका विशदरूपसे खण्डन कर दिया है ।

बौद्धों ने समस्त जगत् को विज्ञानस्वरूप कह कर उसे अनित्य कहा है किन्तु भगवान् शंकराचार्य ने ब्रह्मको विज्ञानस्वरूप कह कर उसे नित्य और चिदानन्द स्वरूप कहा है ।

श्रुतियों और युक्तियों से बहुत प्रचुर रूप से इसका समर्थन किया है अतः शांकरमत ही सर्वोत्कृष्ट और उपादेय है यही निश्चित होता है । किसी कुतर्क करने वाले पण्डितमन्य का यह कहना कि भगवान् शंकराचार्य ने बौद्धके विज्ञान वादकी ही अन्य रूपसे व्याख्या की है सर्वथा निर्मूल और दर्शनशास्त्र की अनभिज्ञता का परिचायक है ।

“माध्यमिक संप्रदाय का शून्य तत्त्व ही शंकर भगवान् का ब्रह्म तत्त्व है” यह कहना भी सर्वथा युक्ति-शून्य है क्योंकि शून्य-वाद में “चतुष्कोटि विनिर्मुक्तं शून्यमित्यभिधीयते” ऐसा कहा गया है और शंकर भगवान् ने ब्रह्मको सत् रूप से निर्धारित किया है और ब्रह्म को क्षणिक नहीं माना है ।



ब्रह्म तो सदैव सत्-स्वरूपसे विद्यमान है। वह तो माध्यमिक की मिथ्या बुद्धि के अगोचर, सनातन, सत्य है।

‘नागार्जुन’ के समय से ही शून्यवादकी उक्त व्याख्या यानी सत्-असत् आदि चतुष्कोटि-विनिर्मुक्त ही शून्य है, यह मान्य है किन्तु बहुत प्राचीन काल से यही जाना जाता है कि समस्त पदार्थों का नास्तित्व ही शून्यवाद या शून्यतावाद नामसे प्रख्यात है यही न्याय भाष्यकार ‘वात्स्यायन’ के भाष्य की व्याख्या से भी हात होता है।

भाष्यकार ने समस्त पदार्थों के नास्तित्व वाली नास्तिक विशेष को ही ‘आनुपलम्भिक’ संज्ञा रख कर उस के मतका स्पष्टन किया है किन्तु ‘नागार्जुन’ के अभिप्रेत पूर्वोक्त शून्यवादके किसी प्रकार का कथन वात्स्यायन भाष्यमें नहीं है जो भी हो, किन्तु ‘नागार्जुन’ प्रमृति शून्यवादीको असत् ख्यातिवादी कहना ठीक नहीं जँचता है।

बौद्ध सिद्धान्तमें शून्यवादका समर्थक “माध्यमिक कारिका” और विज्ञानवादका समर्थक ‘लङ्कावतारसूत्र’ है। शून्यवाद को तरह विज्ञानवादी बौद्धसम्प्रदायने भी स्वप्न, माया, गन्धर्व-नगर और मरीचिका आदि दृष्टान्तों का आश्रय ले कर अपने मतका समर्थन किया है। जैसे—

यथा माया यथा स्वप्नो गन्धर्वनगरं यथा ।

तथोत्पादस्तथा स्थानं तथा भङ्ग उदाहृतः ॥

( माध्यमिक कारिका ५७ )

शून्यवादमतमें “सर्वं नास्ति” सर्वे अभाववाद है और वह अस्तु ख्याति वादी कहा जाता है किन्तु विज्ञान चादके मतमें समस्त पदार्थ निरात्मक अथवा अस्तु नहीं है और वह अस्तु ख्यातिवादी भी नहीं है किन्तु आत्मख्याति वादी है।

### क्षणिकवादके खण्डनका रहस्य

क्षणिकवाद में पहला दोष यह होता है कि बीज आदि समस्त पदार्थ के क्षणिक होने से प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती है। जैसे किसी बीज की पहले देख कर पाछे पुनः देखने से “वही यह बीज है” इस रूप का जो प्रत्यक्ष होता है वह ‘प्रत्यभिज्ञा’ नामका प्रत्यक्ष विशेष है, उसके द्वारा यह जाना जाता है कि पूर्व दृष्ट वह बीज ही इस परजात प्रत्यक्ष का विषय होता है। वह पूर्व-अपर कालस्थायी एक ही बीज है।

प्रति क्षण में बीज का विनाश होता है यह मानने से पूर्व दृष्ट वह बीज तो बहुत पहले विनष्ट हो जाता है तब “वही यह बीज है” इस रूप का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है, किन्तु यह प्रत्यक्ष सब को होता है। बौद्ध सम्प्रदाय में भी उक्त प्रकार का प्रत्यक्ष सब को होता है अतः बीज को क्षणिक मानने का जो सिद्धान्त है वह उक्त प्रकार के प्रत्यक्ष से बाधित हो जाने से अनुमान-सिद्ध नहीं हो सकता है।

प्रश्न— प्रति क्षण में बीज आदि के विनाश होने पर भी उसी क्षण में उसके सजातीय अपर बीज आदि की उत्पत्ति होती है अतः

पूर्व दृष्ट बीज आदि नहीं रहने पर भी उसके सजातीय बीज आदि विषय में ही प्रत्यभिज्ञा हो सकती है। जैसे पूर्व दृष्ट प्रदीप-शिरा के विलुप्त होने पर भी प्रदीप की अन्य शिरा देखने पर "वही यह दीप-शिरा है" इस प्रकार सजातीय दीप-शिरा विषय में प्रत्यभिज्ञा हो जाती है।

इसी प्रकार अनेक जगह सजातीय विषय में प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न होती है यह सब को ही मानना पड़ता है।

समाधान—अनेक जगह सजातीय विषय में प्रायः प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न होती है इस में सन्देह नहीं है, किन्तु वस्तु मात्र, क्षणिक होने से सर्वत्र सजातीय विषयों में ही प्रत्यभिज्ञा होने लगेगी। मुख्य विषय में वही भी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती है।

पूर्व-दृष्ट वस्तु के स्मरण के बिना उसकी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती है, और एक आत्मा के दृष्ट वस्तु का स्मरण या प्रत्यभिज्ञान दूसरी आत्मा नहीं कर सकती है।

जब विज्ञान क्षण क्षण में बदलता है तो कर्म फल का नियम और स्मृति का नियम कैसे हो सकता है ? ऐसी व्यवस्था है कि एक व्यक्ति के किये कर्म का फल दूसरों को नहीं मिलता है और एक व्यक्ति के द्वारा अनुभूत पदार्थ की दूसरों को स्मृति नहीं होती है। उक्त व्यवस्था का पालन असम्भव हो जाता है क्योंकि विज्ञान की ही आत्मा कहते हैं। जिस विज्ञान (आत्मा) ने कुछ कर्म किया या कुछ अनुभव किया उसका तो उसी क्षण में विनाश

हो जाता है तब भविष्य में मिलने वाला जो कर्मफल है वह तथा अनुभव की स्मृति इस आत्मा को कैसे हो सकती है ?

वस्तु मात्र के क्षणिकत्व-सिद्धान्तमें संस्कार और तज्जन्य स्मरण के कर्त्ता भी जब क्षणिक है तब पूर्व-द्रष्टा आत्मा और उसका पूर्व उत्पन्न यह संस्कार द्वितीय क्षण में ही विनष्ट हो जाता है, फिर किसी प्रकार भी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती है।

पहले किसी वस्तु को देख कर उस विषयका जिस आत्माने संस्कार लाभ किया था, उस आत्मा के और उसके उस संस्कार के नहीं रहने पर पुनः उस विषय का अर्थात् उसके सजातीय विषय का स्मरण कैसे हो सकता है ?

क्षणिकवाद में एक महान् दोष यह है कि एक ही क्षणमें आत्माका जन्म उसका वस्तु दर्शन ( पदार्थज्ञान ) और उस विषय के संस्कार की उत्पत्ति नहीं हो सकती है क्योंकि कार्य और कारण एक ही समय में उत्पन्न नहीं हो सकते हैं अतः एक सिद्धान्त में कार्य-कारण भाव ही नहीं हो सकता है।

प्रश्न— पूव पूव विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञान में अपनी वासनाएँ प्रदान कर के विनष्ट होता है और हर एक विज्ञान अपने ही सन्तान ( धारा ) में यानी सजातीय विज्ञान के सिलसिले में वासना प्रदान करता है, अन्य में नहीं इस लिये अव्यवस्था नहीं होती है। जैसा कहा गया है—

यस्मिन्नेव ।ह सन्तान आदिता कर्म-वासना ।

फलं तत्रैव सन्त्यत कार्पासे रक्षता यया ॥

अर्थ—जिस विज्ञान के सन्तान (प्रवाह) में कर्म-वासना डाली गयी है, वहां ही फल को उत्पन्न करती है, जैसे कपास में डाली, अर्थात् जिस कपासका बीज लाल से लाल कर दिया जाता है वही कपास लाल होता है ।

बीज आदि व्यक्ति का प्रति क्षण विनाश होने पर भी उनका जो 'सन्तान' (प्रवाह) है वह स्थायी रहता है ।

### सन्तान

प्रतिक्षण में उत्पन्न होने वाला जो एक एक पदार्थ है, उसके प्रवाह को 'सन्तान' कहते हैं ।

इस प्रकार सन्तानों के विनाश होने पर भी उसके सन्तानका विनाश नहीं होता है । वस्तुतः उसका सन्तान ही आत्मा है । वह प्रत्यक्ष-काल में रहता ही है और उस समय उसका संस्कार-सन्तान भी रहता ही है, क्योंकि सन्तानों के विनाश होने पर भी सन्तान का अस्तित्व रहता ही है ।

समाधान—बौद्धोंका जो यह 'सन्तान' कहा जाता है, प्रथम तो उसकी व्याख्या करना ही असंभव है, क्योंकि उक्त सन्तान के अन्तर्गत जो प्रत्येक सन्तानों है उससे वास्तव में वह भिन्न पदार्थ है ? अथवा अभिन्न (एक) पदार्थ है ? यदि अभिन्न पदार्थ है, तब तो प्रत्येक सन्तानों की तरह इस सन्तानके भी प्रति क्षण विनाश

होनेसे पूर्व-प्रदर्शित जो स्मरण की अनुपपत्तिरूप दोष है, वह अनिवार्य हो जाता है ।

यदि सन्तानी से अतिरिक्त ( भिन्न ) सन्तान पदार्थ है तब उसका स्वरूप क्या है ? यह कहना होगा ।

यदि वह पूर्व-अपर काल-स्थायी एक ही पदार्थ है तब तो क्षणिक नहीं हो सकता है इस लिये वस्तुमात्रका जो बौद्धों का क्षणिकत्व-सिद्धान्त है वह व्याहत हो जाता है, किन्तु स्मरण आदि व्यवस्था होनेके लिये पूर्व-अपरकालस्थायी किसी सन्तान को आत्मा कह कर और उसके नित्यत्व स्वीकार करनेसे तो वेद-सिद्ध नित्य जो आत्मा है उसका ही नामान्तर हो जाता है ।

सारांश यह कि वस्तु मात्रके क्षणिकत्व-सिद्धान्त में किसी प्रकार से भी पूर्वाक्त सब-सम्मत प्रत्यभिज्ञा और स्मरण की उपपत्ति ( सिद्धि ) नहीं हो सकती है ।

बौद्ध-सम्प्रदाय में समुदाय और समुदायी का भद मान कर पूर्वाक्त सन्तानीसे सन्तानका भद माना गया है । जिस प्रकार कापासके बीजको लाक्षा ( लाख ) के रससे लाल करके खेतमें बोनेसे उसके अकुर आदिम प्रवेश-क्रमसे उससे उत्पन्न वृक्षसे उत्पन्न कपास ( रुई ) भी रक्त वर्ण ( लाल ) ही होता है यह प्रत्यक्ष है उसी प्रकार विज्ञान सन्तानस्वरूप आत्मा में भी पूर्व पूर्व सन्तानी के सस्कारका सक्रमण ( प्रवेश ) कहा जाता है ।

माधवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' के 'आर्हत दर्शन' के

आरम्भ में बौद्धों के उक्त सिद्धान्त का 'यस्मिन्नेव हि सन्ताने  
आहिता कर्मवासना' इत्यादि बौद्ध-कारिका के द्वारा उल्लेख करके  
जैनमतानुसार उसका समीचीन खण्डन किया है।

जैन-ग्रन्थ "प्रमाणनय-तत्त्वालोकाद्वार" के ५५ व. सूत्र को  
टीकाम जैन-शाश्वतिक रत्नप्रभाचार्य ने भी उक्त कारिका को उद्धृत  
करके विस्तृत विचार-पूर्ण उक्त प्रकार के समाधानका खण्डन  
किया है।

श्रीमद्वाचस्पति मिश्र प्रकृति ने भी पूर्वाक्त छद्धान्त का उल्लेख  
करके प्रकृत स्थल में उसकी असंगति दिखलायी है। वस्तुतः  
कापास बीजको लाक्षा-रससे सिक्त करनेसे उसके द्वारा मूल परमाणुमें  
रक्तरूप की उत्पत्ति होनेसे अकुर आदि क्रमसे रक्त रूपकी उत्पत्ति  
स्वीकार करके उस वृक्षसे उत्पन्न कापासमें भी रक्त रूपकी उत्पत्तिको  
समर्थन किया जा सकता है किन्तु परमाणु-युग्मसे अतिरिक्त अव-  
यवी को जो मानते हैं नहीं और परमाणु-युग्मको भी क्षणिक ही  
मानते हैं, उनके सिद्धान्तमें उक्त प्रकार कापास में रक्त रूपकी उत्पत्ति  
कैसे हो सकती है ?

हो जाता है। बौद्ध दार्शनिकगणने वस्तु मात्र के क्षणिकत्व-साधन करने में जो अनुमान दिखाया है वह प्रमाणात्मक नहीं होता है क्योंकि बीज आदि पदार्थ स्थायी होनेसे ही “अर्थ-क्रियाकारी” हो सकता है।

सहकारी कारणके साथ मिल कर ही बीज आदि भी अंकुर आदि कार्योंका उत्पादन करता है, अतः बीज आदि क्रमकारी ही होता है। प्रत्येक कार्य अनेक कारणों से उत्पन्न होता है, किसी एक कारण से कोई भी उत्पन्न नहीं होता है यही सर्वत्र देखा जाता है। कार्य उत्पादकत्व ही कारणकी शक्ति है। प्रत्येक कारण में उक्त शक्तिके रहने-पर भी कारण-समुदाय के सम्मेलन नहीं होने पर उससे कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता है।

जिस प्रकार एक एक व्यक्ति स्वतन्त्र भावसे शिविका (डोली) का वहन नहीं कर सकता है किन्तु बहुतसे लोग मिल करके ही शिविका का वहन करते हैं तो भी प्रत्येक व्यक्ति ‘शिविका-वाहक’ कहा जाता है, इसी प्रकार मृत्तिका आदि सहकारी कारण-समुदायके साथ मिल कर के ही बीज भी अंकुर का उत्पादन करता है। वह सहकारी कारण-समुदाय अंकुर का जनक (उत्पादक) होता है, इसी लिये गृहमें रक्खा हुआ बीज अंकुरका उत्पादन नहीं कर सकता है।

उक्त सहकारीकारण-समुदाय तो बीजमें किसी प्रकारका शक्ति-विशेष प्रदान नहीं करता है, किन्तु, उसके रहने पर ही अंकुर उत्पन्न होता है और उसके नहीं रहने पर अंकुर उत्पन्न नहीं



होता है इस प्रकार के अन्वय-व्यतिरेक के निश्चय होने से वे सहकारी कारण भी अंकुरके कारण हैं यह निश्चित होता है ।

सारांश यह कि सहकारी कारण अवश्य स्वीकार करने योग्य है । उस सहकारी को स्वीकार नहीं कर के एक मात्र कारण के स्वीकार करने से बौद्धों का कल्पित जाति विशेष ( कुर्वद्रूपत्व ) का अवलम्बन कर के तद्रूप से मृत्तिका आदि किसी एक पदार्थ को भी अंकुर का कारण कहा जा सकता है । उक्त प्रकार से केवल बीज को ही अंकुरका कारण कहना असंगत है ।

समान रूपसे मृत्तिका आदि समस्त को ही अंकुरका कारण माननेसे गृहमें रखे हुए बीजसे कभी अंकुर-उत्पत्तिकी आशा भी नहीं की जा सकती है, अतः बीजको क्षणिकत्व सिद्धि की आशा नहीं है ।

पूर्वोक्त बौद्ध मत खण्डन करते हुए “न्याय चार्तिक” में ‘उद्द्योत-कर’ ने अन्य प्रकार से विस्तृत विचार किया है और “सर्व क्षणिकम्” इस प्रकार की बौद्ध सम्प्रदायकी प्रतिज्ञा, उसके हेतु और उदाहरणका सुचारुरूपसे खण्डन किया है । उक्त प्रतिज्ञाके खण्डन करते हुए उन्होंने यह भी कहा है कि उक्त प्रतिज्ञाके ‘क्षणिक’ शब्दका कुछ भी अर्थ नहीं हो सकता है ।

यदि क्षणिक शब्द से आशुतरविनाशी कहा जाय तो बौद्ध मतमें विलम्ब-विनाशी किसी भी पदार्थ के नहीं रहने से आशुतरत्व विशेषण व्यर्थ होता है और वह सिद्धान्तसे विरुद्ध हो जाता है ।

‘उत्पन्न हो कर ही विनष्ट होता है’ यही यदि क्षणिक शब्दका अर्थ

कहा जाय तो उत्पत्ति की तरह विनाशका भी कुछ कारण कहना होगा। एक ही क्षणमे किसी पदार्थकी उत्पत्ति और विनाशका कारण कुछ भी नहीं हो सकता है।

यदि क्षण शब्द का "क्षय" अर्थ किया जाय, तब तो 'क्षण क्षण में विनाश जिसका है' इस अर्थ में (अस्त्यर्थ) 'क्षण' शब्द के उत्तर 'तद्धित प्रत्यय होने से क्षणिक शब्द बनता है, किन्तु जिस काल में क्षण है, उसी कालमे क्षय होने वाले वस्तुके नहीं रहनेसे उक्त प्रकारका प्रयोग नहीं होगा क्योंकि विभिन्न कालीन दो पदार्थों के संबन्ध में अस्त्यर्थ तद्धित प्रत्यय नहीं होता है।

यदि यह कहा जाय कि सर्वान्त्य काल ही "क्षण" है यानी जिस के बीच में अन्य काल-भेद का संभव नहीं है, वही "क्षण" शब्द का अर्थ है और क्षण-काल स्थायी पदार्थ ही 'क्षणिक' शब्द का अर्थ है, इस के समाधान करते हुए उद्घोषकर ने कहा है कि बौद्ध-सिद्धान्त में काल को संज्ञा-भेद मात्र कहा गया है। वह कोई वास्तव पदार्थ नहीं माना गया है, अतः सर्वान्त्य काल भी जब संज्ञा मात्र है, वह वास्तव कोई पदार्थ नहीं है, तब वह कोई वास्तव विशेषण नहीं हो सकता है। वस्तु मात्र का क्षणिकत्व ही बौद्ध मत में वास्तव पदार्थ है, अतः उसका विशेषण सर्वान्त्य काल रूप क्षण नहीं हो सकता क्योंकि वह अवस्तु है।

बौद्ध-सम्प्रदाय के क्षणिकत्व विधान में कोई दृष्टान्त भी नहीं है,

क्योंकि सर्व-संमत कोई क्षणिक पदार्थ नहीं है। जिस को दृष्टान्त कर के वस्तु मात्र के क्षणिकत्व का साधन किया जा सकता।

बौद्ध-मत में अर्थ क्रियाकारित्वरूप ही सत्त्व (सत्पन) माना गया है यह भी असंगत है, क्योंकि मिथ्या (असत्य) सप-दंशन (सर्प का काटना) भी लोगों के लिये मरण-प्रद होता है, उसमें भी अर्थ क्रिया रहने से उसका भी सत्त्व मान्य हो जाता है, किन्तु जो पदार्थ मिथ्या वा अलीक है, उस को 'सत्' कह कर उसका तत्त्व सत्त्व नहीं माना जा सकता है 'अतः' बौद्ध सम्प्रदाय में अर्थ क्रियाकारित्वरूप ही सत्त्व है यह मान कर जो वस्तुमात्रका क्षणिकत्व साधन किया जाता है वह भी निर्मूल है।

यहाँ यह भी विचारणीय है कि उद्योतकर प्रभृति के क्षणिक पदार्थ के सर्वथा अस्वीकार करने पर भी क्षणिकत्व के विचार करने के लिये जब "शब्दादिः क्षणिको न वा" इत्यादि विप्रतिपत्ति वाक्यकी आवश्यकता होती है और 'बौद्धाधिकार' के टीकाकार भगीरथ ठाकुर, शंकर मिश्र, रघुनाथ शिरोमणि और मधुरानाथ चागीशने भी क्षणिकत्वके विषयमें इसी प्रकारके नानाविध विप्रतिपत्ति वाक्योंका प्रदर्शन किया है, तब उभय पक्ष-सम्मत क्षणिक पदार्थ मानना ही पड़ेगा किन्तु बौद्ध सम्प्रदायके क्षणिकत्वके अनुमानमें कोई दृष्टान्त ही नहीं है।

उद्यनाचार्य ने "किरणावली" और "बौद्धाधिकार" ग्रन्थ में अत्यन्त विस्तृत और उपेक्षित विचार के द्वारा बौद्ध-संमत

क्षणभङ्गवाद का समीचीन खण्डन किया है इसी प्रकार, 'शारीरिक भाष्य' 'भामती' 'न्यायमञ्जरी' 'शास्त्रदीपिका' नाना ग्रन्थोंमें भी विस्तृत विचार-पूर्वक इस मत का खण्डन किया गया है।

“कालस्वभावो नियतिर्यच्छा भूतानि योनिं पुरुष इति चित्यम्”  
(श्वेताश्वतर १।२।)

‘स्वभावमेके कवयो वदन्ति काल तथान्ये परिमुह्यमाना’ (श्वेताश्वतर ६।१) इस प्रकार उपनिषद्में भी विचारके द्वारा अनेक तत्त्व-निर्णय होनेके कारण अनेक अवैदिक मतोंका उल्लेख उपलब्ध होता है।

दर्शनकार महर्षिगण ने पूर्वपक्षरूपसे उन सब मतों के समर्थन-पूर्वक उनका खण्डन करके वैदिक सिद्धान्त का निर्णय और समर्थन किया है यह निश्चित होता है।

• ‘आत्मतत्त्वविवेक के प्रारम्भ में ‘उदयनाचार्य’ नेभी नैरात्म्यवादके मूल सिद्धान्त का उल्लेख करते हुए पहले क्षण-भङ्गवाद का ही उल्लेख किया है।

नैरात्म्य दर्शन ही मोक्षका कारण है अर्थात् विश्व क्षण-भङ्गुर है, अथवा अलीक है। “अहम्” कोई पदार्थ नहीं है, इस प्रकारके दृढ़ निश्चय होने से किसी विषय में कामना उत्पन्न नहीं होती है अतः किसी कर्ममें प्रवृत्ति नहीं होनेसे धर्म और कर्मके द्वारा जीव बद्ध नहीं होता है, तब स्वतः उसे मुक्ति प्राप्त हो जाती है, इस प्रकार नैरात्म्य दर्शन (बौद्ध दर्शन) मोक्षका कारण होता है यह ‘रघुनाथशिरोमणि’ ने

'आत्मतत्त्वविवेक' की टीका में कहा है किन्तु बुद्धदेव ने तो कर्मका उपदेश किया है। सर्वथा कर्मसे निवृत्ति वा आत्माका अलीकत्व भी उनका मत नहीं है। कर्मवाद तो बुद्धदेव का भी मान्य है।

बहुतसे विद्वानों का मत है कि वैराग्य का अवतारस्वरूप बुद्धदेव ने मानव के वैराग्य सम्पादन के लिये और वैराग्य उत्पादन करके मानव को मोक्ष लाभ के अधिकारी बनाने के लिये ही पहले 'सर्व क्षणिक क्षणिकम्' इस प्रकार ध्यान करनेका उपदेश किया है।

ससार अनित्य है यानी विश्व क्षण-भंगुर है इस प्रकारके उपदेश पा करके उक्त प्रकारके सस्कारको प्राप्त कर मानव वैराग्यके शान्तिमय मार्गमें आरुढ़ हो सकता है इसमें कुछ सशय नहीं, किन्तु बुद्धदेव न सिद्धान्तरूपसे जो आत्माका क्षणिकत्व माना है वह विद्वानोंके मतमें समीचीन नहीं है अतः मान्य नहीं है।

### क्षणिक शब्दार्थ विवेचन

सर्वापेक्षा जो अल्प काल है अर्थात् जिस काल के बीचमें और कालका भेद नहीं किया जा सकता है उस कालविशेष को ही 'क्षण' कह कर उसी क्षणकालमात्र स्थायी जो है, वही बौद्ध सम्प्रदाय में क्षणिक कहा गया है।

नैयायिकाण भी पूर्वोक्तरूप कालविशेषको ही क्षण कहते हैं किन्तु उस अर्थ में क्षण शब्द पारिभाषिक (स्व-कल्पित) है यही मालूम पड़ता है, क्योंकि कोपकार, अमरसिंह ने त्रिशत्कलात्मक कालको ही 'क्षण' कहा है।

अष्टादश निमेषास्तु काष्ठास्त्रिंशत् ताः कला ।  
तास्तुत्रिंशत् क्षणस्ते तु मुहूर्तो द्वादशारित्रयाम ॥

( 'अमरकोष' कालवर्ग, श्लोक- १२ )

महर्षि मनुने भी "त्रिंशत्कलामुहूर्तः स्यात्" इस वाक्य के द्वारा त्रिंशत्कलात्मक काल को मुहूर्त कहा है । उस घचनमे 'क्षण' का उल्लेख नह। रहनेसे अमरसिंह के उक्त कथनमे अवश्य मूल है यह निश्चित होता है । उ. होने स्व-कल्पित करके बेसा नहीं कहा है किन्तु महामनीषी उदयनाचार्य ने 'किरणावली' ग्रन्थमे 'क्षणद्वयं लव. प्रोक्तो निमेषस्तु लवद्वयम्" यानी दो क्षणों का एक लव होता है और दो लवोका एक निमेष होता है इत्यादि जो प्रमाण उद्धृत किया है उसका भी अवश्य मूल है ।

'अमरकोष' के अनुसार उन्होंने वहा यही कहा है कि अष्टादश निमेष एक काष्ठा, त्रिंशत्काष्ठा एक कला और तीस कला एक 'क्षण' होता है । इस प्रकारके कथनसे सर्वापेक्षा जा अल्प काल है वही 'क्षण' है इस कथन का खण्डन हो जाता है । जो भी हो, वात्स्यायन प्रभृति ने बौद्धों के क्षणिक शब्द के अर्थ की व्याख्या करते हुए "क्षणश्च अल्पीयान् काल" इस प्रकार अल्पतर काल को ही 'क्षण' कह कर उस प्रकारके क्षण मात्र स्थायी पदार्थको 'क्षणिक' कहा है और शरीरको ही उसके दृष्टान्त रूपसे आश्रय करके स्कृतिक आदि द्रव्यमात्रकी क्षणिक कह कर सप्रार्थन किया है, किन्तु बौद्ध-समत

जो क्षणिकत्व है, ऋषिगण ने उसको नहीं माना है क्योंकि "शरीरं क्षणविध्वंसि" इस प्रकार वाक्य का प्रयोग किया है अतः "क्षण" शब्दके द्वारा सर्वत्र बौद्ध-समत क्षण नहीं माना जाता है यही निश्चित होता है अतः बौद्धका क्षणिकवाद तो सर्वथा ही युक्ति-रहित है, कथमपि मान्य नहीं है।

क्षणिकवादका खण्डन समाप्त

---

## जैन मत प्रारम्भ

जैन मत भी बौद्ध-मत की तरह नास्तिक ही है क्योंकि वह भी वेद को नहीं मान कर वेद से विपरीत पदार्थ को मानता है। उसके उपास्य जिन या जिनेश्वर हैं।

जैन ग्रन्थके प्रवर्तक ऋषभदेव थे। जैन मतानुसार ऋषभदेव नित्य निद्ध पुरुष थे, अत एव इनको 'अर्हन् मुनि' या 'अर्हन्' कहते हैं। 'अर्हन्'का अर्थ पूज्य होता है।

हिन्दी पुस्तकों में 'अर्हन्त मुनि' लिखते हैं। प्राकृतमें बहुधा 'अरि हन्' ऐसा प्रयोग किया गया है। अरि-शत्रु, हन् मारने वाला यानी काम क्रोध आदि आन्तरिक शत्रुओंको मारने वाला समझा जा सकता है। कहीं २ 'अरुहन्त' प्रयोग भी दृष्ट हुआ है, 'अ-रुहन्त' अर्थात् जिनका फिर जन्म नहीं है।

जैन दर्शनमें आत्मा का मध्यम परिमाण माना गया है यानी जितना बड़ा शरीर है उतना बड़ा ही आत्मा है। शरीर के अनुसार आत्मा का सकोच-विकाश होता है।

मशक ( मच्छर ) के शरीर में जो आत्मा है वह जब हाथी के शरीर में प्रवेश करता है तब उसका विकाश हो जाता है और हाथी के शरीर के बराबर हो जाता है।



जैन-सिद्धान्तमें सात पदार्थ माने गये हैं। जैसे— जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जर, वन्ध और मोक्ष। संक्षेपमें तो दो ही पदार्थ माने जाते हैं—जीव और अजीव। इन्हीं दोनों के अन्तर्गत उक्त सातों पदार्थ आ जाते हैं। बोधस्वरूप 'जीव' कहा जाता है। जड़वर्ग 'अजीव' कहा जाता है। इन जीव-अजीव का ही एक दूसरा प्रपञ्च ( विस्तार ) पञ्चास्तिकाय है।

## पञ्चास्तिकाय

जीवास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय।

## जीवास्तिकाय

जीवास्तिकाय तीन प्रकारके होते हैं—कट्ट, मुक्त और नित्य सिद्ध।

## पुद्गलास्तिकाय

पुद्गलास्तिकाय छः प्रकार के होते हैं—पृथिवी, जल, तेज, वायु यह चारों भूत पदार्थ, स्थावर और जङ्गम।

## धर्मास्तिकाय

धर्मास्तिकाय प्रवृत्त्यनुमेय होता है यानी शास्त्रीय बाह्य प्रवृत्ति की रहनेसे आन्तर धर्म का अनुमान होता है। धर्म का दूसरा नाम 'अपूर्व' है।

## अधर्मास्तिकाय

अधर्मास्तिकाय स्थित्यनुमेय होता है, यानी जीव का ऊर्ध्व प्रदेशमें जाने का स्वभाव है, किन्तु उसकी इस देहमें अवस्थिति देखनेसे अधर्म का अनुमान होता है ।

## आकाशास्तिकाय

आकाशास्तिकाय भी दो प्रकार के होते हैं । लोकाकाश और अलोकाकाश ।

### लोकाकाश

ऊपर प्रदेश में अवस्थित जो लोक हैं, उनके मध्यवर्ती लोकाकाश है ।

### अलोकाकाश

ऊपर प्रदेशमें अवस्थित लोकों के ऊपर जो माक्षस्थान है उसे अलोकाकाश कहते हैं, वही लोक नहीं हैं ।

इस प्रकार जीव और अजीव ये ही दोनों पांच अस्तिकायों के भेदसे कहे जाते हैं और इन्हीं दोनों के अन्तर्गत जड़, चेतन सारा संसार है । जीव भोक्ता 'चेतन' है, वही आत्मा है । जीव से भिन्न सारा संसार अजीव है, वही 'जड़' है ।

वृद्ध जीव को 'संसारी जीव' कहते हैं । वृद्ध जीव दो प्रकार के होते हैं—समनस्क और असमनस्क ।

## समनस्क

मन सहित या मन वाले जो जीव हैं, उन्हें समनस्क कहते हैं।  
जितने जंगम जीव हैं, सब समनस्क हैं।

## अमनस्क

मनसे रहित जो जीव हैं, उन्हें अमनस्क कहते हैं। स्थावर  
जीव अमनस्क जीव हैं।

## मुक्त

जो साधनों के द्वारा बन्धन से रहित हो जाते हैं उन्हें मुक्त  
कहते हैं।

## नित्यशुद्ध

जो बिना साधनों के द्वारा ही बन्धन से रहित हैं उन्हें नित्यशुद्ध  
कहते हैं अर्हन् मुनि नित्य शुद्ध हैं वह सदैव मुक्त हैं।

इस प्रकार जीव और अजीवके अन्तर्गत पांच 'अस्तिकाय' आ  
जाते हैं। "अस्तीति कायन्ते-शब्दान्त इति अस्तिकायाः—यानी 'हैं'  
ऐसे कहे जाते हैं अतः अस्तिकाय संज्ञा है।"

## आश्रय

मिथ्या प्रवृत्तिको 'आश्रय' कहते हैं। पुरुषोंको विषयों की ओर  
झुकाने वाली इन्द्रियों की ही प्रवृत्ति है वह आश्रय है। वही मिथ्या  
प्रवृत्ति अनर्थका कारण है। कुछ लोग कर्मको ही 'आश्रय' कहते हैं।

## संवर

शम, दम आदि प्रवृत्तिको 'संवर' कहते हैं। वह मिथ्या विषयोंको ओर झुकाव को रोकती है। वही सम्यक् प्रवृत्ति है।

## शमदमादि

शम, दम, गुप्ति और समिति ये चार दशमदमादि कहे जाते हैं। अन्तःकरणका शान्त रहना 'शम' है। इन्द्रियों को विषयोंसे रोकना 'दम' है। शरीर, वाणी और मन इन तीनोंका निग्रह करना 'गुप्ति' है। भूमि पर पड़े जन्तुओं का हिंसासे बचने के लिये सूर्यके प्रकाशमें सबके चलने योग्य मार्ग पर यानी चालू रास्तेमें देख कर पग ठठाना और नियत आहार का सेवन सूर्यके प्रकाश रहते ही कर लेना इत्यादि 'समिति' है।

## निर्जर

तप्त शिलापर चढ़ना और बालोंका उखाड़ना आदि 'तप'को निर्जर कहते हैं। 'निर्जर' के सेवन से अनादि काल के पाप-पुण्यका दुःख-सुखके उपभोगके द्वारा निःशेष रूपसे विनाश हो जाता है, पुनः लेश मात्र भी पुण्य-पाप नहीं रहता है।

## बन्ध

आठ प्रकारके कर्मको 'बन्ध' कहते हैं। जसे ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, अन्तराय, वेदनीय, नामिक, गोत्रिक, और

आयुष्क । इनमें से पहलेके चार 'घाति कर्म' हैं और आगे के चार 'अघाति कर्म' हैं ।

## ज्ञानावरणीय

सम्यक् ज्ञान मोक्षका साधन नहीं है, ज्ञान होने से किसी वस्तुकी सिद्धि नहीं होती है क्योंकि आशारूप मोक्षके ज्ञानसे मोक्षकी सिद्धि नहीं हो सकती है इस प्रकार के विपर्ययको ज्ञानावरणीय कर्म कहते हैं ।

## दर्शनावरणीय कर्म

आहत दर्शन के अभ्याससे मोक्ष नहीं होता है इस प्रकार के ज्ञानको दर्शनावरणीय कर्म कहते हैं ।

## मोहनीय कर्म

तीर्थकर ( संप्रदायके प्रवर्तक ) के द्वारा मोक्ष का मार्ग परस्पर विरुद्ध उपदिष्ट होने के कारण किसी एक का निश्चय नहीं होना मोहनीय कर्म है ।

## अन्तराय कर्म

मोक्ष के मार्ग में जो प्रवृत्त है उस के विघ्नकारी जो बिभान है, उसे अन्तरायकर्म कहते हैं ।

ये चारों अय यानी क्लृपाण ( मोक्ष ) के विघातक हैं अतः 'घाति कर्म' कहे जाते हैं ।

## वेदनीय कर्म

शुक्र पुद्गल का यानी शुक्र-शोणित का शरीराकार से जो परिणाम होता है उसका हेतु वेदनीय कर्म है क्योंकि इससे शरीर-द्वारा तत्त्व का वेदन (ज्ञान) होता है।

## नामिक कर्म

शुक्रपुद्गल के आरम्भक जो वेदनीय कर्म है उसके अनुरूप नामिक कर्म है, वह शुक्रपुद्गल की कलल, बुद्बुद् नाम की प्रथम अवस्था का आरम्भ करता है।

## गोत्रिक

उस से भी आद्य, अव्याकृतशक्तिरूप से अवस्थित जो कर्म है उसे गोत्रिक कहते हैं। शुक्रपुद्गलकी यानी शुक्र-शोणितकी देहाकार परिणाम होने की जो शक्ति है वह गोत्रिक है।

## आयुष्क

उत्पादन के द्वारा आयु का जो कथन करता है उसे आयुष्क कहते हैं। शुक्र-शोणित का संमिलित जो स्वरूप है वह आयुष्क है।

शक्तिमान् बीजमें बुद्बुद् अवस्था का आरम्भक नामिक है और सक्रिय बीज का तेजके एक होने से ईषत् यानी थोड़ा जो घनीभाव है वही शरीराकार के परिणाम का हेतु है, यह वेदनीय है।

ये चारों कर्म तो शुद्ध-पुद्गल के आश्रित होने के कारण 'अघाति कर्म' कहे गये हैं, इस प्रकार उक्त आठ कर्म पुरुषके लिये बन्धन होते हैं यानी संसार से मुक्त नहीं होने देते हैं इस लिये उक्त आठों कर्म 'बन्ध' कहे जाते हैं।

## मोक्ष

समस्त क्लेश और वासना के सर्वथा विनष्ट होने से आवरण ज्ञान से रहित सुख-प्रवाहस्वरूप आत्मा का जो अपर देश में अवस्थान है उस को मोक्ष कहते हैं।

ऊपर प्रदेश में जानेका जीव का स्वभाव है, किन्तु धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकायसे जीव बद्ध रहता है और उक्त दोनों अस्तिकायोंसे विमुक्त होने से वह जीव ऊपर लगातार प्रदेशमें जो चला जाता रहता है वही मोक्ष है।

उक्त रूपसे जीव आदि सात पदार्थ और उनके अवान्तर भेद कहे गये हैं अब 'सप्त भंगी न्याय'का वर्णन करते हैं।

हर एक पदार्थ किसी रूप से रहता है, और किसी रूप से नहीं भी रहता है, जैसे घटादि पदार्थ किसी रूपसे है और किसी रूपसे नहीं हैं, इस प्रकार प्रत्येक पदार्थ कथंचित् है और कथंचित् नहीं भी है।

## सप्तभंगीन्यायके सात भंग

स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्यादवक्तव्यः, स्यादस्ति चावक्तव्यश्च, स्यान्नास्तिचावक्तव्यश्च, स्यादस्तिच नास्ति-चावक्तव्यश्च।

यहां 'स्यान्' शब्द का अर्थ है—कथंचित्, स्यादस्ति यानी घटादि पदार्थ कथंचित् है।”

जब उसका निषेध करना होता है तो 'स्यान्नास्ति'—कथंचित् नहीं है यह दूसरा भंग प्रवृत्त होता है। “स्यादस्ति च नास्ति च—कथंचित् है और कथंचित् नहीं भी है।” एक सार्थ विधि-निषेध (अस्तित्व-नास्तित्व) के कहने की इच्छा हो तो उक्त तीसरा भंग प्रवृत्त होता है। 'स्यादवक्तव्यः'—कथंचित् अकथनीय है। “स्यादस्ति-वक्तव्यश्च—कथंचित् है और अकथनीय है।” “स्यान्नास्तिचा-वक्तव्यश्च—कथंचित् नहीं है और वक्तव्य भी नहीं है” ‘स्याद-स्ति च नास्तिचावक्तव्यश्च— कथंचित् है, कथंचित् नहीं है और वक्तव्य भी नहीं है।”

इसी प्रकार एकत्व और नित्यत्व आदिमें भी 'सप्त भंगी न्याय' लगाता है जैसे—स्यादेकः, स्यादनेकः, स्यादेकोऽनेकश्च, स्यादव-क्तव्यः, स्यादेकोऽवक्तव्यः, स्यादनेकोऽक्तव्यः, स्यादेकोऽनेकचा-वक्तव्यश्च !

प्रत्येक पदार्थ अनेक रूप है और अनेक रूप होनेसे ही वस्तु की प्राप्ति-त्याग आदि व्यवहार बन सकता है। यदि एक रूप ही हो तो प्रत्येक वस्तु सर्वत्र सर्वदा विद्यमान ही है तब प्राप्ति-त्याग आदि जो-व्यवहार लोगों में होता है उसका उच्छेद हो जायगा अतः सब कुछ अनेकान्त है, कुछ भी एकान्त नहीं है। इसी प्रकार नित्यत्व आदि में भी समझना चाहिये।



सारांश यह कि यदि वस्तु एकान्ततः है तो वह सर्वथा सदैव सर्वत्र सर्वात्मना ही है तब कहीं किसी प्रकार से किसी समय में कोई भी व्यक्ति उस वस्तु की प्राप्ति और उस के त्याग में प्रवृत्त नहीं हो सकेगा, क्योंकि जो वस्तु प्राप्त है उस के प्राप्त करने की कोई जरूरत नहीं है और जो हेय है उसका हान (त्याग) नहीं हो सकता है । अतः एकान्त पक्षमें जिज्ञासु के हान-उपादान (प्रवृत्ति-निवृत्ति) भी नहीं हो सकते हैं ।

अनेकान्त-पक्षमें तो कहीं कभी किसीके रहनेके कारण प्राप्ति और त्याग की कल्पना की जा सकती है अतः सब कुछ अनेकान्त है यानी वस्तुमात्र एक नहीं, किन्तु अनेक रूप है यही निश्चित होता है ।

## पट् काय

जीव सहित छः कार्यों को पट्काय कहते हैं । जैसे—पृथिवी-काय, जल काय, अग्नि काय, वायु काय, वनस्पति काय, और व्रत-काय ।

## पृथिवी काय

यह पृथिवी असंख्य जीवों के शरीरों का पिण्ड है, इस के जब जीव मरते हैं तो घूल आदि अचेतन पृथिवी-रह जाती है वही पृथिवी काय है ।

## जल काय

जल भी असंख्य जीवों का शरीरों का पिण्ड है, जब उसके जीव मरते हैं तो उसका जलकाय अचेतन रह जाता है, वही जलकाय है।

## अग्नि काय

अग्नि भी असंख्य जीवों के शरीरों का पिण्ड है, जब अग्निके जीव मरते हैं तब उसका अग्निकाय अचेतन रह जाता है, वही अग्निकाय है।

## वायु काय

वायु भी असंख्य जीवों के शरीरों का पिण्ड है, उसके भी जब जीव मरते हैं तो अचेतन वायु रह जाती है, वही वायु काय है।

पृथ्वी, लता, औषधि सभी जीवों के शरीर हैं, जब वे सूख जाते हैं तब उनका शरीरमान रहता है, जीव नहीं रहता है। उक्त पञ्च कायोंके जीव समय पर मरकर दूसरे शरीर में जाता है।

इन पाँचोंमें केवल एक ही स्पर्शेन्द्रिय है अतः उन्हें एकेन्द्रिय कहते हैं। ये पञ्चकाय अचेतन या स्थावर कहे जाते हैं।

## अस काय

जगत्को असकाय कहते हैं। जगत्में कोई द्वीन्द्रिय कोई त्रीन्द्रिय, कोई चतुरिन्द्रिय और कोई पंचेन्द्रिय होते हैं।

जगत् का कर्त्ता कोई ईश्वर नहीं है। असंख्यपरमाणुओं के द्वारा

कर्म के निमित्त से जीवोंने जो असंख्य शरीर रचा है वही पृथिवी आदि पाच हैं और वह प्रवाह से अनादि है, इन में पुराने जीव मरते जाते हैं और उन्हीं शरीरों वा अन्य शरीरों में उन्हीं कार्यों में से पर्यायसे बदल कर ( मर कर ) नये जीव उत्पन्न होते हैं ।

इन जीवों के विचित्र कर्मों के उद्भव से विचित्र रंग-रूप हैं और इनके शरीरों में जो परमाणुओं के समूह हैं उन में अनन्त प्रकार की शक्तियाँ हैं, उन्हीं के पारस्परिक संमेलन होने से संसार में अनन्त प्रकार के कार्य उत्पन्न होते रहते हैं, और उनके परस्पर मिलने में काल, स्वभाव, नियति, अष्टप्र, कर्म और प्रेरणा ये पाच शक्तियाँ प्रगट होती हैं । उन्हीं शक्तियों के द्वारा पदार्थों के पारस्परिक संमेलन होने से यह विचित्र प्रकार की रचना अनादि प्रवाह से होती चली आ रही है और होती रहेगी । उक्त पंच शक्तियाँ जड़ पदार्थों के अन्तर्गत ही हैं, पृथक् नहीं हैं अतः इस जगत् का नियन्ता और कर्त्ता कोई अलग ईश्वर नहीं किन्तु जड़ पदार्थों की शक्तियाँ ही संसार की नियन्त्री और करी हैं यही जैन-सिद्धान्त में माना गया है ।

जीव की चार प्रकार की गति कही गयी है जैसे—नरक गति, त्रियेंच गति, मनुष्य गति और देव गति ।

### नरक गति

जहाँ केवल दुःख ही सुख है, लेगमात्र भी सुख नहीं है उसको नरक गति कहते हैं ।

अधोलोकमें नरकके सात स्थान हैं। जैसे—रत्न प्रभा, शर्करा प्रभा, बालु प्रभा, पंक्तप्रभा, चूम प्रभा, तमः प्रभा और तमः तमः प्रभा।

इन सातों में जीव दुःख ही भागते रहते हैं किन्तु उनके दुःख में भी तारतम्य (स्थानाधिक्य) रहता है

### तिर्यंच गति

पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति और द्वीन्द्रिय त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय एवं गाय, अश्व आदि पञ्चेन्द्रिय ये सब तिर्यंच गति में हैं।

### मनुष्य गति

समस्त मनुष्य यानी स्त्री-पुरुष समस्त मनुष्य जाति मनुष्य-गति में हैं।

### देव गति

देव गतिमें चार प्रकार के देवता गिने जाते हैं। जैसे भुवनपति, व्यन्तर, ज्योतिषी, और वेमानिक।

जीव भी विवृत्तिमान् यानी परिणामी हैं अतः वह नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव इन चारों गतियों में और एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय इन पांच जातियोंमें भी रहते हैं। अनेक प्रकार के उत्पत्तिरूप परिणामों का जीव अनुभव करता है। जीवका परिणाम शरीर के बराबर होता है यानी जिस शरीरमें जीव प्रवेश करता है उसीके बराबर ही जाता

है, अत एव सारे शरीर में उसकी चेतनता उपलब्ध होती है, किन्तु मुक्तावस्थामें जीवका एक ही स्थिर परिणाम होता है क्योंकि मुक्तावस्था प्राप्त कर लेने पर पुनः जन्म धारण नहीं करना पड़ता है।

### बन्ध

“सकपायत्वाजीवः कमभावयोग्यान् पुद्गलानादत्ते स बन्धः ।”  
क्रोध आदि मल-संयुक्त होनेके कारण जीवका कर्म भावके योग्य जो पुद्गलों ( शरीरों ) का धारण करना है वही बन्ध है।

### बन्ध हेतु

“मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकपाया बन्धहेतवः ।”, मिथ्या दर्शन याती मिथ्या ज्ञान, अविरति, प्रमाद और कपाय ये चार बन्धके हेतु हैं। मिथ्या दर्शन दो प्रकार के हैं— नैसर्गिक, परोपदेशज। मिथ्या कर्मोंके उद्भूत होने से किसी दृग्गरेके उपदेशके बिना ही तत्त्वमें श्रद्धा उत्पन्न न होना ‘नैसर्गिक’ मिथ्या दर्शन है। किसी दृग्गरेके उपदेशसे तत्त्वमें श्रद्धा उत्पन्न न होना, ‘परोपदेशज’ मिथ्या दर्शन है। छः प्रकार के जो इन्द्रिय हैं उनका संयम न करना ‘अविरति’ है। पूर्वोक्त समिति, गुप्ति और उत्साहका न होना ‘प्रमाद’ है। क्रोध आदि मल ‘कपाय’ हैं।

### मोक्ष मार्ग

“सम्यक्दर्शनज्ञानचारित्र्यणि मोक्षमार्गः ।”, सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य मोक्षके मार्ग हैं।

## सम्यक् दर्शन ( श्रद्धा )

रुचिर्जिनोक्त तत्त्वेषु सम्यक्श्रद्धानमुच्यते ।

जायते तन्निसर्गेण गुरोरधिगमेन वा ॥

जिनोक्त तत्त्वों में यानी जैन लोगों के उपास्य जो देव हैं, उनक उपदेष्ट तत्त्वोंमें जो रुचि होती है उसीको सम्यक् दर्शन या सम्यक् श्रद्धा कहते हैं और वह स्वभाव से अथवा गुरु की शरण लेनेसे उत्पन्न होती है ।

## सम्यक् ज्ञान

यथावस्थित तत्त्वानां सक्षेपाद्विस्तरेण वा ।

योऽवबोधस्तमत्राहु सम्यक् ज्ञानं मनीषिणः ॥

• सक्षेपसे अथवा विस्तारसे तत्त्वोंका जो ठीक ठीक ज्ञान है, उसको बुद्धिमान् लोग सम्यक् ज्ञान कहते हैं ।

## सम्यक् चारित्र

सर्वथाऽद्ययोगानां त्यागश्चारित्रमुच्यते ।

कीर्तितं तदहिंसादिप्रतमेदेन पञ्चधा ॥

निन्दनीय कर्मोंका सर्वथा परित्याग कर देना 'सम्यक् चारित्र' है । यह सम्यक् चारित्र अहिंसा आदि प्रतमे मेदसे पांच प्रकारके हैं

## अहिंसा आदि प्रतमे

अहिंसासूत्रास्तेयप्रज्ञाचर्यापरिग्रहा । अनवधानसे भी किसी

स्थावर और जगमकी कभी हिंसा न करना 'अहिंसा' है । संदेह सबके साथ प्रिय, दिनकारक और सत्य बोलना, कभी प्रमाद-वश भी अप्रिय, अहित और मिथ्या न बोलना 'सुनृत' है । किसीका हक न लेना 'अस्तेय' है । मन, वाणी और शरीर से ब्रह्मचर्यका पूरा पालन करना 'ब्रह्म चर्य' है । सब वस्तुओं से मोहका परित्याग करना 'अपरिग्रह' है ।

सम्यक् दशन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य ये तीनोंकी प्राप्ति होनेसे मोक्ष प्राप्त होता है । एक की प्राप्ति से मोक्ष प्राप्त नहीं होता है ।

## ईश्वर पद

अहम् और सिद्ध ये दोनों पद ईश्वरपद कहलाते हैं । इनके सिवा और कोई ईश्वर नहीं है ये भी व्यापक नहीं, किन्तु सर्वज्ञ मान गये हैं ।

## पञ्च परमेष्ठी

अहम्, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु इन पांच पदों को 'पञ्च परमेष्ठी' कहते हैं, और 'नमो अरि हन्ताय' इत्यादि पञ्च परमेष्ठीका नमस्कार मन्त्र है । धर्म में गृहस्थ और त्यागी नर-नारी दोनों का अधिकार समान है ।

गृहस्थ नरको श्रावक, गृहस्थ नारीको श्राविका, त्यागी नरको

साधु, त्यागिनी नारी को साध्वी कहते हैं। (श्रावक शब्द का अप-भ्रंश शब्द 'सरावगी' मालूम पड़ता है)

जैन में दो सम्प्रदाय हैं—श्वेताम्बर और दिगम्बर। श्वेताम्बर और दिगम्बर शब्दों के ऊपर ध्यान देने से यही मालूम पड़ता है कि सफेद वस्त्र-धारी जैन लोगों का श्वेताम्बर सम्प्रदाय और वस्त्र रहित या नग्न रहन वाले जैन लोग का दिगम्बर सम्प्रदाय कहा जाता है।

जैन लोग का उपास्य जिन देव या तीर्थकर हैं। ऋषभ देव से लेकर मीर तक २४ तीर्थकर माने जाते हैं। तेसवा तीर्थकर इनका पार्श्वनाथ है। अवतारके स्थान में तीर्थकर माने जाते हैं।

जैन लोगों का विश्वास है कि जिन देवों के द्वारा कथित शुद्ध धर्म की निवाण प्राप्ति का एक मात्र साधन है। जैन-मत के अनुसार सृष्टि और कालचक्र अनादि कालसे चल रहा है और बराबर चलता ही रहगा। काल चक्र दो भाग है—अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी। काल चक्र की यह अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी गति अनादि और अन्त-रहित है। जब अवसर्पिणी गति रहती है तब नीचा अवस्था यानी अच्छी अवस्था से क्रमशः बुरी अवस्था की तरफ और जब उत्सर्पिणी गति रहती है तब बच्छुष्ट अवस्था यानी हीना अवस्था से क्रमशः अच्छी अवस्था की तरफ वह अप्रसर होता रहता है यही काल चक्र की गतिविधि है।

अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी के भी क्रमशः ऊँचा भाग है।



प्रत्येक अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी काल में २४ तीर्थंकर आविर्भूत होते हैं, अप्रासङ्गिक होने के भय से यहां उसकी विस्तृत आलोचना नहीं की गयी।

महावीर के समय में जैन धर्म किसी सम्प्रदाय में विभक्त नहीं था। उसके बहुत दिनों के बाद श्वेताम्बर और दिगम्बर सम्प्रदाय का विभाग हुआ है। उन दोनों का संश्लेष में मत भेद इस प्रकार है—

श्वेताम्बर सम्प्रदाय वालों के 'आचारांग सूत्रादि ४५ धर्म, ग्रन्थ हैं, उनको दिगम्बर सम्प्रदाय वाले नहीं मानते हैं। जैन के प्राचीन शिलालेख में 'निर्ग्रन्थि' शब्दका उल्लेख है। दिगम्बर सम्प्रदाय वाले निर्ग्रन्थि शब्द का 'नत्र साधु' अर्थ करते हैं, किन्तु श्वेताम्बर सम्प्रदाय वाले 'निर्ग्रन्थि' शब्दका अर्थ ग्रन्थि-रहित अर्थात् रांगड़े पादि धन्यजन-मुक्त समझते हैं। सम्राट् 'अशोक' के समय में जैन साधु 'निर्ग्रन्थि' नाम से पुकारे जाते थे।

सम्राट् 'अशोक' के बाद कलिंगाधिपति सम्राट् 'सार्वभौम' के शिलालेख में सम्राट् के द्वारा जैन साधुओंको भाति भांति के श्वेत वस्त्र और रेशमी वस्त्र देने का वर्णन है इससे मालूम पड़ता है कि सम्राट् अशोक के समय तक एक मात्र दिगम्बर सम्प्रदाय था, उसके बाद सम्राट् 'सार्वभौम' के समय में श्वेताम्बर सम्प्रदाय भी हो चला किन्तु श्वेताम्बर सम्प्रदाय अपने को ही प्राचीन बतलाता है। अपनी अपनी प्राचीनता को ले कर उक्त दोनों सम्प्रदायोंमें महान् विवाद-संघर्ष है।

श्वेताम्बर के अनुसार ऋषभदेव के बाद सँडे कर पार्श्वनाथ

पर्यन्त २२ तीर्थ करों के समयमें जैन साधुगण वस्त्र का व्यवहार करते थे किन्तु २४ वा तीर्थ कर महावीर के समयमें वस्त्र त्याग करनेकी पद्धति चली है किन्तु भगवान् शङ्कराचार्य, वाचस्पति मिश्र प्रभृतिने अपने ग्रन्थोंमें श्वेताम्बर या सितपट्टका कहीं नामोल्लेख नहीं किया है, केवल दिगम्बर या जिवस्त्रन का ही सर्वत्र कथन किया है। इससे मालूम पड़ता है कि प्राचीन समयमें इनके साधु नम्र ही रहते थे। इस प्रकार के प्राचीन चित्र भी मिलते हैं।

दिगम्बर सम्प्रदाय वाले चौबीसवें तीर्थ कर महावीर स्वामी की अविवाहित और बाल ग्रहणचारी मानते हैं किन्तु श्वेताम्बर सम्प्रदाय वाले उनका विवाह और उनकी विवाहिता स्त्री यशोदा के गर्भ से प्रियदर्शना नाम की एक कन्या होने की बात कहते हैं।

• श्वेताम्बर के अनुसार महावीर तीर्थ कर का अपनी क्षत्रियाणी माता त्रिशला के गर्भ से जन्म ग्रहण करनेके पहले 'देवनन्दा' नामकी वाक्षणी के गर्भ में अग्रतीर्ण होना कहा जाता है, पश्चात् इन्द्र के आदेश से 'हरीनेगमेपी' नामक देवता ने देवनन्दा के गर्भ से महावीरको उठा कर माता त्रिशलाके गर्भमें स्थापित किया था यह आख्यायिका श्वेताम्बर सम्प्रदायके प्रसिद्ध 'कल्पसूत्र' नामक ग्रन्थमें सविस्तर वर्णित है किन्तु दिगम्बर सम्प्रदायक किसी ग्रन्थ और उन लोगोंक द्वारा रचित महावीर स्वामी की जीवनीमें इस प्रकारकी किसी घटनाका उल्लेख नहीं मिलता है। वे लोग इस गर्भापहरण की आख्यायिका पर विश्वास भी नहीं करते हैं।

जैन-मत के अनुसार तीर्थंकर स्वयं सिद्ध, बुद्ध, मुक्त होते हैं और संघों की भी स्थापना करते हैं। यह तीर्थ अथवा जैन-संघ चार प्रकारके हैं—साधु, साध्वी, श्रावक, और श्राविका।

प्रथम तीर्थंकर ऋषभ देव से ले कर चौबीसवें तीर्थंकर महावीर तक प्रत्येक तीर्थंकरने अपने अपने अभ्युत्थान-काल में संघकी स्थापना की है। ससार-त्यागी सन्यासी पुरुषको साधु और ससार त्यागिनी संन्यासिनी स्त्री को साध्वी कहते हैं। जैनधर्मोपासक गृहस्थ पुरुष को श्रावक और जैनधर्मोपासिका गृहस्थ स्त्री को श्राविका कहते हैं।

दिगम्बरी लोगोंका कहना है कि चौबीसवें तीर्थंकर महावीर के समय में मुक्तिके विषयमें स्त्रियोंका अधिकार पुरुषों के समान नहीं था और स्त्रियोंके लिये सन्यास ग्रहण वर्जित था। जो भी हो, दोनों सम्प्रदायों में मूर्तिपूजा और अहिंसाके धर्म माने गये हैं। 'प्रवचन सारोद्धार' 'जैनतत्त्वादर्श' और 'अज्ञान तिमिर भास्कर' आदि जैन ग्रन्थोंमें जैनमतका सविस्तर विचार किया गया है।

### जैन मतका खण्डन

जैनमत का सब से बड़ा सिद्धान्त 'सप्तर्भंगी न्याय' है, जो सर्वथा दूषित है, क्योंकि जो पदार्थ सत्य रहता है, वास्तव रूपसे वह सर्वथा सर्वदा सर्वत्र और सर्वात्मना निर्वचनीयस्वरूपसे रहता ही है। वह किसी रूपसे नहीं भी रहता है, ग्रह नहीं कहा जा सकता। जैसे-जीवात्मा, अर्थात् जिसका अस्तित्व है, नियम से ही उसका अस्तित्व है।

जीवात्मा का अस्तित्व है तो नियम से ही अस्तित्व है और जो पदार्थ कहा किसी प्रकार से किसी समयमें किसी रूपसे “है” ऐसा कहा जाता है वह व्यावहारिकरूपसे ही रहता है किन्तु पारमार्थिक स्वरूप से नहीं रहता है क्योंकि वह विचार करने के योग्य नहीं है। जैसे— जगत् ।

प्रत्यय मात्र होने से यानी किसी पदार्थ की प्रतीति मात्र होने से उसकी वास्तविकता नहीं कही जा सकती है क्योंकि शुक्तिमे रजतकी प्रतीति और मरु-मरीचिका में जलकी भी प्रतीति होती है और वह वास्तव नहीं है ।

लोगों में व्यावहारिक प्रतीति के बाध नहीं दृष्ट होने पर उसकी वास्तविकता मानने से वेद में जो आत्माका अभिमान होता है, उसके भी लोगों में बाध नहीं दृष्ट होने से वह भी वास्तविक (तात्त्विक) हो जायगा और तब तो चार्वाक-मतका प्रसङ्ग आ जाता है ।

“विद्वानोके विचार के द्वारा देहात्माभिमान का बाध होता है” ऐसा कहने से अनेकान्त जगत् का भी बाध होता ही है ।

इस प्रकार गवेषणा करने से जैन का अनेकान्त वाद अयुक्त है यही निश्चित होता है ।

फिर भी एक ही धर्मों में एक साथ (युगपत्) सत्त्व और असत्त्व इन विरुद्ध धर्मोंका समावेश असम्भव है । जैसे—शीत और उष्ण ये दोनों एक पदार्थ में एक साथ नहीं रह सकते हैं, उसी प्रकार सत्ता और असत्ता एक साथ असम्भव है ।

जैन मतमें जो सात पदार्थ कह गये हैं, या तो वे उत्तम ही हैं और उन्हीं स्वरूपके हैं, या वेसे नहीं हैं, इन्हीं दोनोंमें से एक हो सकता है। वैसे हैं और वेसे नहीं भी हैं, इस प्रकार अनिश्चित ज्ञान होने-से तो सशयज्ञानकी तरह अप्रमाण होगा यानी वह प्रमाणात्मक नहीं होगा।

“अनेकात्मक यानी नाना स्वरूप पदार्थ हैं, यह निश्चयात्मक ही ज्ञान है, अतः सशय ज्ञान की तरह अप्रमाण नहीं हो सकेगा” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सब वस्तुआम अनेकान्तत्व (अनेकस्वरूप) का जो निर्धारण (निश्चय) है वह निर्धारण भी तो कोई वस्तु ही है, उसमें भी ‘सप्तमगीन्याय लगाने से यानी स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, इत्यादि विकल्प की प्रवृत्ति होने से सर्व वस्तुआम अनिधारणात्मकत्व ही हो जाता है यानी किसी वस्तुका निर्धारण (निश्चय) नहीं हो सकता है

उसी प्रकार निर्धारण करने वाला और निर्धारण का जो फल है, उसके भी एक पक्ष में अस्तित्व और एक पक्षमें नास्तित्व हो जाता है इस प्रकार महान् असमन्वय होने से जैन-सिद्धान्त कैसे मान्य हो सकता है और प्रमाण, प्रमेय, प्रामाण्य और प्रामिति इन सबके अनिर्धारित होने पर कैसे कोई आचार्य उपदेश कर सकता है, ? अथवा कैसे उसके द्वारा उपदिष्ट पदार्थमें, जिसका स्वरूप अनिर्धारित है, उसका शिष्यों की प्रवृत्ति होगी ?

एकात्मिकरूप से यानी निश्चितरूप से यह फल है ऐसा

निर्धारण होनेसे ही उसके साधन के अनुष्ठानके लिये सब लोगों की प्रवृत्ति होती है, अन्यथा नहीं होती है ।

अनिर्धारित अर्थ के शास्त्र का प्रणयन करने वाला व्यक्ति भी मत्त-उन्मत्त की तरह अमान्य हो जायगा ।

पंच जो अस्तिकाय हैं, उनकी पंचत्व संख्या है ? अथवा नहीं । यानी वे पांच हैं । अथवा नहीं । इस प्रकार विकल्प होने से एक पक्षमें 'है' कहा जायगा किन्तु एक पक्षमें तो 'नहीं' कहा जायगा ही, तब तो उनकी न्यून संख्या अथवा उससे अधिक संख्या ही एक पक्ष में हो जावेगी है ।

इसी तरह उन पदार्थोंका 'अवक्तव्यत्व' भी समझ नहीं है क्योंकि यदि अवक्तव्य हैं तो वे नहीं कहे जा सकते हैं । कहे भी जाते हैं और अवक्तव्य भी हैं ऐसा नहीं हो सकता है ।

फिर भी जैसे वे पंच अस्तिकाय कहे जाते हैं वैसे वे निर्धारित किये भी जाते हैं और नहीं भी किये जाते हैं । उन पंच अस्तिकायों के अधारण ( निश्चय ) करने का फल सम्यक् दर्शन है भी, नहीं भी है । इसी प्रकार असम्यक् दर्शन भी उसके विपरीत है भी, नहीं भी है इस तरह प्रलाप करता हुआ जैन मत्त-उन्मत्त की तरह अध्रद्देश्य है ।

स्वर्ग और मोक्षका अस्तित्व भी एक पक्ष में रहेगा और एक पक्षमें नहीं भी रहेगा । एक पक्षमें उसकी नित्यता और एक पक्षमें अनित्यता भी रहेगी तब तो उसमें लोगों की प्रवृत्ति ही नहीं होगी ।

अनादि-सिद्ध जो जीव प्रभृति हैं, शास्त्रोंके द्वारा उनके स्वभावका जैसा निर्यारण हुआ है, एक पक्ष में वैसा नहीं भी रहेंगा । इस प्रकार जीव प्रभृति पदार्थों में, एक धर्मों में सत्त्व और असत्त्व इन विरुद्ध दो धर्मोंका समावेश होना असम्भव है ।

सत्तास्वरूप धर्मके सङ्गावमें असत्तास्वरूप धर्म के असम्भव होने और असत्तास्वरूप धर्म के सङ्गाव में सत्तास्वरूप धर्म के असंभव होने से यह आर्हत दर्शन ( जैन दर्शन ) सर्वथा असंगत है यही निश्चित होता है ।

इस प्रकार एक-अनेक, नित्य-अनित्य, व्यतिरिक्त-अव्यतिरिक्त आदि रूपसे एक ही पदार्थके प्रतिपादन रहनेसे जैन-मतका अनेकान्त-सिद्धान्त सर्वथा अयुक्त है ।

जैन-मत में पुद्गलके द्वारा संघात की उत्पत्ति मानी गयी है और अणु को ही पुद्गल कहा है, अतः अणुवाद के निराकरण से ही इसका निराकरण हो जाता है और अणुवाद का निराकरण आगे किया जायगा ।

इस प्रकार गवेषणा करने से सत्त्व और पंचत्वका निर्धारण स्वरूप कल, निर्धारण करने वाला प्रमाता, उसका करणरूप प्रमाण, और उसका प्रमेय जो सत्त्व और पंचत्व हैं इन सबमें भी "स्याणुर्वापुरुषोवा" इस शानकी तरह सत्य और असत्त्वके सहाय होने-से जैनके आचार्य ऋषभदेव का तीर्थकरत्व भी नहीं रहता है इस प्रकार अनेकान्तवाद का खण्डन हो जाता है ।

घड़े तक ही उसका प्रकाश होता है और जब बड़े घर में रक्खा जाता है तब उतने दूर तक यानी घर भर उसका प्रकाश हो जाता है इस प्रकार संकोच-विकास होने से हस्ती और मशक के शरीर में एक ही जीव का प्रवेश हो सकता है ।

समाधान— प्रदीपका दृष्टान्त इस में नहीं हो सकता है । प्रदीपके दृष्टान्त से जीव अनित्य हो जाता है क्योंकि प्रदीप के अवयव अनित्य हैं ।

प्रदीप जो अवयवी है, उसका प्रति क्षण उत्पत्ति और निरोध होता रहता है अतः वह अनित्य है और जीव नित्य है । जीवके अवयव भी नहीं होते हैं । यदि जीव के अवयव अनन्त हैं तो उन सब अवयवों के रहने का आधार एक ही प्रदेश है ? अथवा भिन्न भिन्न प्रदेश है ?

यदि भिन्न भिन्न प्रदेश सनका माना जाय तो वे अनन्त अवयव उस एक परिच्छिन्न ( परिमित ) प्रदेशमें यानी शरीर-परिमाण जो अवयवी जीव हैं, उसमें कैसे रह सकते हैं ?

यदि जीवके अनन्त अवयवों का एक ही प्रदेश माना जाय तो एक अवयव का जो देश है वही देश सब के होने से अवयवों की प्रचुरता ही विनष्ट हो जाती है और जीव अणुमात्र हो जाता है क्योंकि अणु अवयव का जो देश है वही जीव के समस्त अवयवोंका एक ही देश है तब जीव का अणु होना तर्क-सिद्ध है ।

फिर भी शरीर-मात्र परिच्छिन्न जीव के अवयव हैं उन



## शरीर-परिमाण आत्मा नहीं

अनेकान्त वाद में जिस प्रकार एक धर्मों में विरुद्ध धर्म असंभव है, यह दोष हुआ है उसी प्रकार शरीर-परिमाण आत्मा को माननेसे आत्मा परिच्छिन्न हो जाता है और परिच्छिन्न होने से आत्मा अनित्य हो जाता है क्योंकि जो परिच्छिन्न है वे अनित्य हैं जैसे—घट, पट आदि ।

यदि शरीर का परिमाण ( माप ) जीव रहे तो शरीर के अनवस्थित परिमाण रहने से मनुष्य जीव मनुष्य-शरीरका परिमाण होगा यानी जितना बड़ा मनुष्य-शरीर है उतना ही बड़ा वह जीव होगा जब किसी कर्म-विपाक से वह हस्ति-जन्म प्राप्त करेगा यानी मनुष्य जब हाथीके योनिमें जन्म लेगा तो वह जीव हाथीके समस्त शरीर में व्याप्त नहीं हो सकेगा क्योंकि वह हस्ती के शरीर से छोटा है, इसी प्रकार जब हाथी शरीर का जीव हाथी के शरीर को छोड़ कर मशक ( मच्छड़ ) के शरीर में प्रवेश करने लगेगा तब वह प्रवेश नहीं कर सकता है क्योंकि वह बड़ा है और मशक-शरीर छोटा है ।

फिर एक जन्म में भी बाल्य अवस्था का जीव युवावस्था के शरीर में कैसे प्रवेश कर सकता है और युवावस्था का जीव वृद्धावस्था के शरीर में कैसे प्रवेश कर सकता है ?

प्रश्न—जीव के अनन्त अवयव हैं, अल्प शरीर में वे अवयव संकुचित हो जाते हैं और दीर्घ शरीर में विकसित हो जाते हैं । जिस प्रकार प्रदीप जब घड़े में रक्खा जाता है तब चतना ही यानी

घड़े तक ही उसका प्रकाश होता है और जन बड़े घर में रफ़्फा जाता है तब उतने दूर तक यानी घर भर उसका प्रकाश हो जाता है इस प्रकार संकोच-विकास होने से हस्ती और मशक के शरीर में एक ही जीव का प्रकाश हो सकता है ।

समाधान— प्रदीपका दृष्टान्त इस में नहीं हो सकता है । प्रदीपके दृष्टान्त से जीव अनित्य हो जाता है क्योंकि प्रदीप के अवयव अनित्य हैं ।

प्रदीप जो अवयवी है, उसका प्रति क्षण उत्पत्ति और निरोध होता रहता है अतः वह अनित्य है और जीव नित्य है । जीवके अवयव भी नहीं होते हैं । यदि जीव के अवयव अनन्त हैं तो उन सब अवयवों के रहने का आधार एक ही प्रदेश है ? अथवा भिन्न भिन्न प्रदेश हैं ?

यदि भिन्न भिन्न प्रदेश समझा माना जाय तो वे अनन्त अवयव उस एक परिच्छिन्न ( परिमित ) प्रदेशमें यानी शरीर-परिमाण जो अवयवी जीव हैं, उसमें कैसे रह सकते हैं ?

यदि जीवके अनन्त अवयवों का एक ही प्रदेश माना जाय तो एक अवयव का जो देश है वही देश सब के होने से अवयवों की प्रचुरता ही विनष्ट हो जाती है और जीव अणुमात्र हो जाता है क्योंकि अणु अवयव का जो देश है वही जीव के समस्त अवयवोंका एक ही देश है तब जीव का अणु होना तर्क-सिद्ध है ।

फिर भी शरीर-मात्र परिच्छिन्न जीव के अवयव हैं उन

का आनन्त्य भी नहीं कहा जा सकता है अर्थात् जब शरीर-मात्र का जीव माना जाता है तब शरीर-परिमित ही उसके अवयव कहे जा सकते हैं, अनन्त अवयव नहीं कहे जा सकते हैं।

“गृह के अनुसार प्रदीप के प्रकाश का जैसे संकोच-विकास ( कमी-वृद्धि ) होता है वैसे शरीरानुसार आत्माका संकोच-विकास होता है” यह भी ठीक नहीं, क्योंकि प्रदीप का प्रकाश भी किसी सीमा-तक ही बढ़ रहता है यानी जो प्रदीप छोटे गृहको जैसे प्रकाशित करता है वह प्रदीप महान् विशाल गृहको वैसे प्रकाशित नहीं कर सकता है। कूर्म ( कच्छप ) के अवयवका भी संकोच-विकास किसी अवधि-तक ही नियमित रहता है।

सारंश यह कि किसी पदार्थ में संकुचित-विकसित होने की जो शक्ति रहती है वह भी परिमित ही रहती है।

एक ही पदार्थ जिस जिस प्रदेश में जाता रहेगा सर्वत्र उसका यथेष्ट रूपमें ही विकास होगा इसमें कुछ भी दृष्टान्त नहीं है। जिसके अवयव में संकोच-विकास की जितनी शक्ति है उसका सर्वत्र बतना ही संकोच-विकास होता है। क्षेत्रके भेदसे बराबरी शक्तिमें न्यूनाधिक्य नहीं होता है क्योंकि जो दीप घट को जैसे प्रकाशित करता है वह एक विशाल प्रासाद ( कोठा ) को वैसे कभी नहीं प्रकाशित करता है यह सार्वजनिक प्रत्यक्ष है।

शरीरपरिमाणवादी का प्रदीप दृष्टान्त, कथमपि समीचीन नहीं है क्योंकि एक छोटासा दीप जो एक छोटे गृह को अच्छी तरह

प्रकाशित करता रहता है वह यदि एक महाविशाल भवन में रक्खा जाता है तो उस विशाल भवनके किसी एक कोणमें (कोनेमें) ही प्रकाश होता है और बाकी भागमें अन्धेरा सा ही रह जाता है उसी प्रकार मशक-शरीर वर्त्ती अति सूक्ष्म अवयवशाली आत्मा जन हस्तीके शरीरमें प्रवेश करेगा तो महाविशाल हस्ती के अवयवोंमें से किसी एक भागको ही वह चैतन्य-पूर्ण कर सकेगा बाकी हस्तीके अवयवोंको चैतन्य-पूर्ण नहीं कर सकने के कारण उन में जड़ता ही रह जाने का प्रसङ्ग उपस्थित हो जाता है जो किसी को मान्य नहीं है ।

प्रश्न—पर्यायसे (क्रमसे) अवयव का आवागमन होता है यानी जन जीवको घृहन् शरीर की प्राप्ति होती है तब कुछ जीव के अवयव आ जाते हैं और जन सूक्ष्म शरीरकी प्राप्ति होनी है तो कुछ अवयव घट जाते हैं इस प्रकार अवयव के उपगम और अपगम (हानि-आधिक्य) से एक ही जीव का हस्ती के शरीर में प्रवेश और मशक-शरीर में भी प्रवेश हो सकता है ।

समाधान—जीव के अवयव के उपगम और अपगम होने से यानी अवयव के न्यून-आधिक्य मानने से जीव विकारी हो जाता है और विकारवान् होने से शरीर की तरह वह भी अनित्य हो जाता है, तब पूर्वोक्त ज्ञानावरणोपादि आठ प्रकार के क्रमों से परिवेष्टित और ससार-सागर में मग्न जो जीव है उसके वन्ध-मोक्ष की व्यवस्था भी असंगत हो जाती है और आने-जाने वाले जो अवयव हैं, उनकी उत्पत्ति और विनाश होने के कारण शरीर आदि की

तरह वह अवयवी जीव भी अनात्मा सिद्ध हो जाता है यानी आत्मा पदार्थ ही नहीं हो सकता है। “उन आगमापायी अवयवोंमें जो कुछ अवयव स्थित (मौजूद) है वही आत्मा होगा” यह भी नहीं क्योंकि यह निरूपण नहीं किया जा सकता है कि वही अवयव यह है।

फिर भी आने वाले जो जीवके अवयव हैं वे कहाँ से उत्पन्न होते हैं ? जाने वाले जो अवयव हैं वे कहाँ लीन हो जाते हैं ? “भूतों से उत्पन्न होते हैं ओर भूतों में लीन हो जाते हैं” यह भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि जीव भौतिक नहीं है यानी भूतोंसे जीव की उत्पत्ति नहीं कही गयी है।

कोई दूसरा भी साधारण अथवा विशेष व्यक्ति जीव के अवयवोंका आधार नहीं हो सकता है क्योंकि उसके आधार होने में कुछ भी प्रमाण नहीं है।

फिर भी जीव के जो अवयव हैं उन में एक एक अवयवमे चैतन्य रहेगा ? अथवा समूह मे यानी अवयवों के संघ में चैतन्य रहेगा ?

यदि प्रत्येकमें चैतन्य माना जाय तब तो एक एक अवयवके चेतन होनेसे सब अवयवों का नियमतः एक अभिप्राय नहीं रहने के कारण कभी परस्पर विरुद्ध दिशाओं मे क्रिया करनेसे शरीरका उन्मथन ही हो सकता है।

तात्पर्य यह कि पाद अवयव पूर्व दिशा तो हस्त अवयव पश्चिम

दिशा जाने लगेगा क्योंकि प्रत्येक अवयव चेतन माना जाता है और जो चेतन है वह स्वतन्त्र होता है।

अवयवों में चैतन्य मानने से हस्ती के शरीर परिमित जो हस्तीका जीव है वह जब मशक-शरीरमें प्रवेग करने लगेगा तो जितने अवयव हस्ति-शरीर में थे उतने अवयव मशक-शरीरमें मा नहीं सकते हैं, कुछ अवयव बाकी रह जायेंगे और कुछ अवयवके भी बाकी रहने पर उसमें चैतन्य नहीं रहेगा क्योंकि अवयव-समूह में चैतन्य माना जाता है। कुछ अवयव की कमी होने से भी वह उक्त समूह कभी नहीं कहला सकता है।

प्रश्न—पूर्वोक्त दोष होने से यानी आत्मा को शरीर-परिमाण मानने के कारण महान् या सूक्ष्म शरीरमें समस्त अवयव से आत्माके प्रवेश नहीं होने से आत्मा की अनित्यता हो जाती है, किन्तु “स्रोतुः-सन्ताननित्यता-न्याय” से जीवके अनित्य होने पर भी धौट्ट की तरह उसके सन्तान की नित्यता रह सकेगी।

समाधान—सन्तान यदि कुछ वस्तु नहीं है तो नैरात्म्य-वाद हो जाता है और यदि सन्तान वस्तु है तो आत्मा के विकार आदि दोषके प्रसंग हो जानेसे उसकी सन्तान कहना ठीक नहीं है। देहान्तरमें प्रवेश नहीं होने के कारण मोक्षावस्थाभावी जो जीव-परिमाण है वह नित्य है ऐसा जब जैन लोग मानते हैं तो अन्तिम परिमाणकी तरह उससे पूर्वके यानी आदि और मध्य के जो जीव-परिमाण हैं उनकी भी नित्यता हो जायगी। अन्तिम परिमाण की आद्य-मध्य परि-

माणों से विशेषता क्यों रहेगी इस प्रकार एक शरीर-परिमाण ही जीव सिद्ध होता है यानी एक शरीर का जो परिमाण है वही परिमाण जीव का सदैव रहेगा, किन्तु उपचित और अपचित शरीरान्तरकी प्राप्ति नहीं होगी अर्थात् छोटे बड़े किसी अन्य शरीरमें वह प्रवेश नहीं कर सकेगा अथवा अन्तिम जो जीव-परिमाण है उसकी अवस्थिति और नित्यता रहनेसे आद्य-मध्य कालके जो जीव-परिमाण है उनकी भी अवस्थिति रहेगी, क्योंकि आद्य-मध्य और अन्तिम तीनों परिमाण एक ही तो हैं वही परिमाण आदिमें था वही मध्यमें वही अन्तमें रहेगा तब तो अणु-परिमाणशाली जीव मानना पड़ेगा अथवा महत्परिमाणशाली जीव मानना पड़ेगा यानी अणु या महान् से भिन्न, शरीर-परिमाण जीव नहीं हो सकता है इस प्रकार विवेचना करनेसे बौद्धकी तरह ब्राह्म-मत भी असंगत ही मालूम पड़ता है ।

### कृतनाश और अकृताभ्यागम

“जब मशक-शरीर वर्त्ती आत्मा विशाल हस्ति-शरीरमें प्रवेश करता है तब उसमें अन्य अवयव मिल जाते हैं और जब वह हाथीके शरीर से निकल कर मशक-शरीर में प्रवेश करने लगता है तब उसके कुछ अवयव घट जाते हैं” यह कहना असंगत है क्योंकि हाथीके पादसे ले कर मस्तक-पर्यन्त के अवयवके बराबर परिमाण वाले आत्माने कर्म किया था और उसका फल भोग मशक-शरीर में जब उसी आत्मा को मिलता है तो उस पूरे परिमाण के नहीं रहने के

कारण उस आत्माके कुछ ही परिमाणमें फल भोग हो सकता है, समस्त में नहीं हो सकता है अर्थात् मशक-शरीर में नहीं समाविष्ट होने वाले हस्तोंके जिन अवयवों के द्वारा कर्म किये गये थे, उन अवयवोंको मशक-शरीरमें फल-भोग नहीं मिलनेके कारण 'कृतनाश दोष' हो जाता है और मशक-शरीर के आत्मा के हस्ति-शरीर में प्रवृष्ट होनेके समय जब अन्य अवयव आकर मिल जाते हैं और हाथी के शरीर में उसी आत्मा को हाथीके शरीरके बराबर अवयवों में भोग होने लगता है यानी जिन अवयवोंमें कर्म नहीं किया था उनमें भी सुख, दुःख की उपलब्धि होने से अहताभ्यागम दोष हो जाता है क्योंकि मशक शरीर-वर्ती सूक्ष्म अवयव-शाली आत्माने कर्म किया था और भोग अन्य आगन्तुक अवयवों में मिल रहा है ।

फिर भी जो अवयव आकर मिलते हैं वे कहा से आते हैं और वे किस के अवयव थे ? जो अवयव घट जाते हैं वे कहाँ चले जाते हैं इसका भी कुछ निर्णय नहीं है । इस प्रकार जैन-मत असंगत है यही सर्वथा निश्चित होता है ।

५१ जैन-मत खण्डन समाप्त ५१





## केवल ईश्वर कारणवादी (पाशुपत)

ईश्वरको प्रकृति-पुरुषका अधिष्ठातारूप से केवल निमित्तकारण माननेवालोंमें माहेश्वर हैं। उनके चार भेद हैं—शैव, पाशुपत, काठणिक-सिद्धान्ती और कापालिक। माहेश्वर के प्रणीत सिद्धान्त के अनुयायी होने के कारण उक्त चारों माहेश्वर कहलाते हैं। उन में सबसे श्रेष्ठ पाशुपत है अतः उसीके मतका संक्षेप से यहाँ उपपादन करते हैं।

पाशुपत-मत में पशु-पाश विमोक्ष के लिये यानी जीव के बन्धन से मुक्त होने के लिये पाँच पदार्थ कहे गये हैं—कार्य, कारण, योग, विधि, दुःखान्त।

प्रधान (प्रकृति) से उत्पन्न जो महदादि तत्त्व हैं उन्हें 'कार्य' कहते हैं। ईश्वर को 'कारण' कहते हैं। ओङ्कार आदिके ध्यान और धारणा आदि को 'योग' कहते हैं। त्रिपवण स्नान आदि जो धर्मार्थ व्यवहार हैं उसको 'विधि' कहते हैं। दुःखान्त को 'मोक्ष' कहते हैं। इस मतमें आत्मा 'पशु' कहलाता है। पाश यानी बन्धन से उसका मुक्त होना 'दुःखान्त' है।

इनक मतमें पशुपति ईश्वर ठ और वही जगतका केवल निमित्त कारण है उससे अतिरिक्त कुछ भी निमित्त कारण नहीं है। इस तरह किसी प्रकार अपनी अपनी प्रक्रिया के अनुसार वैशेषिक और नैयायिक भी ईश्वरको इस जगतका निमित्त कारण मानते हैं।

## केवल ईश्वर कारणवादके असंगत अंश

ईश्वर को प्रकृति-पुरुष के अधिष्ठातारूप से जो जगत् का केवल निमित्त कारण कहा गया है उसमें कुछ भी प्रमाण नहीं है क्योंकि बार बार आगम (श्रुति) योंमें ईश्वर को जगत् का निमित्त कारण और उपादान कारण दोनों कहा गया है अतः आगम प्रमाण के अनुसार ईश्वर केवल निमित्त कारण नहीं कहा जा सकता है। अनुमान का सभव नहीं है क्योंकि अनुमान प्रमाण प्रत्यक्षानुसारी होता है और प्रत्यक्ष के अनुसरण से असमञ्जस हो जाता है।

सारांश यह कि आगम प्रमाणसे जो ईश्वर की सिद्धि होती है उस में प्रत्यक्ष प्रमाण की आवश्यकता नहीं है क्योंकि स्वर्ग, अपूर्व (धर्म-अधर्म) और देवता आदि का आगम के द्वारा निर्णय होता है, उस में कुछ भी प्रत्यक्ष नहीं देखा जाता है। आगम कभी प्रत्यक्ष के समान धर्म से प्रवृत्त नहीं होता है अतः आगम की सिद्धि के लिये प्रत्यक्ष के विपरीत स्वभाव के जो अप्रत्यक्ष पदार्थ हैं उन की भी आगम के द्वारा कल्पना की जाती है, यदि कहीं आगम में प्रत्यक्षका अनुसरण उपलब्ध होता है तो वह केवल सुहृद्भाव मात्र से अनुसरण किया गया है किन्तु उसे कुछ आवश्यकता नहीं है।

अनुमान प्रमाण यद्यपि आगम की अपेक्षा नहीं करता है किन्तु वह प्रत्यक्ष के अनुसार ही प्रवृत्त होता है। प्रत्यक्ष के विपरीत कथमाप वह प्रवृत्त नहीं होता है और अनुमान के द्वारा ईश्वर में प्रत्य-

क्षके विपरीत कल्पना करनी पड़ती है क्योंकि ईश्वर में राग-द्वेष के प्रसंग उपस्थित हो जाने से ईश्वरता का व्याघात हो जाता है । जगत में कोई प्राणी हीन है, कोई मध्यम है, कोई उत्तम है और सब प्राणी केवल ईश्वर रचिन हैं इस प्रकार भेद-भाव दृष्ट होने से वह ईश्वर ही नहीं कहला सकता है ।

तात्पर्य यह कि यदि ईश्वर दयालु है और राग-रहित है तो क्यों किसी प्राणी को पाप कर्म में प्रवृत्त कराता है । किसी प्राणी के द्वारा वैसे कर्म उत्पन्न होने पर भी ईश्वर क्यों उसका अधिष्ठाता ( निर्यन्ता ) बनता है क्योंकि ईश्वर के अधिष्ठाता नहीं बनने से ही प्राणी को दुःख भोगना नहीं पड़ेगा । ईश्वर के अधीन में रहने वाला मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता से पाप कर्म नहीं कर सकता है अथवा ईश्वर के अधिष्ठातृत्व नहीं रहने से वह पाप कर्म भी फल-प्रदान नहीं कर सकता है अतः स्वतन्त्र भी ईश्वर कर्म के द्वारा प्रवृत्त होता है यह प्रत्यक्ष-विपरीत कल्पना करनी पड़ती है, “प्राणी के कर्म के अनुसार ही ईश्वर की प्रवृत्ति होती है” यह भी नहीं क्योंकि तब यह निर्णय नहीं हो सकता है कि ईश्वर का प्रवर्त्तक कर्म है अथवा ईश्वर ही कर्मका प्रवर्त्तक है क्योंकि कर्म के अधीन ईश्वर की प्रवृत्ति और ईश्वर-प्रवृत्ति के अनुसार कर्म किया जाता है इस प्रकार प्राणी के कर्म और ईश्वर में अन्योऽन्याश्रय दोष हो जाता है ।

“कर्म और ईश्वर के अनादि रहने के कारण बीजाङ्कुरवत् अन्योऽन्याश्रय दोष नहीं होगा क्योंकि पूर्व काल के कर्म के द्वारा

वर्तमान कालके कर्म में ईश्वर की प्रवृत्ति होती है और ईश्वरके द्वारा वह वर्तमान कालिक कर्म अपने कार्य में प्रवृत्त कराया जाता है" यह भी नहीं क्योंकि पूर्वकालका कर्म तो ईश्वरसे प्रवृत्त नहीं कराया गया था वह कैसे ईश्वर-प्रवृत्तिलक्षण अपना कार्य सम्पादन करेगा अर्थात् उस कर्मके द्वारा ईश्वरकी प्रवृत्ति कैसे हो सकती है जिस कर्मका ईश्वर अधिष्ठाता नहीं था। वह पहला कर्म भी उससे पहले कर्मसे प्रवर्तित ईश्वर के द्वारा प्रवृत्त होता है ऐसा कहने से अन्ध-परंपरा दोष हो जाता है। चक्षुवाला पुरुष अन्ध को ले जा सकता है और अन्ध पुरुष अन्ध को नहीं ले जा सकता है इसी प्रकार यहाँ भी कर्म और ईश्वर दोनों हो जब एक दूसरे से प्रवृत्त कराये जाते हैं तब कौन किस का प्रवर्तक कहा जा सकता है। कोई भी पुरुष बिना दोष से स्वार्थ अथवा परार्थ किसी में भी प्रवृत्त नहीं देखा जाता है और स्वार्थ-प्रयुक्त ही परार्थ में सब किसी की प्रवृत्ति होती है।

"कृष्ण से भी लोगों की प्रवृत्ति होती है और कृष्ण कोई दोष नहीं है" यह भी नहीं, क्योंकि कृष्ण होने से दुःख होता है अतः उस दुःख का निवारण करने के लिये दयालु व्यक्ति की स्वार्थ-प्रयुक्त ही प्रवृत्ति होती है और स्वार्थ-प्रयुक्त प्रवृत्ति ईश्वरकी मानने से उसमें अनिश्चरत्वका प्रसंग हो जाता है इस प्रकार गपेपणा करने से यह केवल ईश्वरकारणवाद समीचीन नहीं है यही निश्चित होता है

ॐ केवल ईश्वरकारणवाद का खण्डन समाप्त ॐ

## सप्रकृति ईश्वर कारणवादी (भागवत)

जो लोग प्रकृतिसापेक्ष ईश्वर को इस जगत् का कारण मानते हैं यानी प्रकृति और अधिष्ठाता यह उभयात्मक कारण ईश्वर हैं इस रूपसे ईश्वर को जगत् का कारण मानते हैं उनमें भागवत भी हैं, यहा उन्हीं का मत दिखाया जाता है ।

भागवत-मतम निरञ्जन-ज्ञानस्वरूप एक वासुदेव भगवान् ही परमार्थ तत्त्व है । वह चार प्रकार से अपनी आत्मा का विभाग करके प्रतिष्ठित होता है । जैसे—वासुदेव व्यूहरूपसे, संकर्षण व्यूहरूपसे प्रद्युम्नव्यूहरूपसे और अनिरुद्धव्यूहरूपसे वह विभक्त है ।

भागवत-मत में परमात्मा को 'वासुदेव' कहते हैं । वासुदेव ही परा प्रकृति यानी सब के मूल कारण हैं वही परमेश्वर, भगवान् हैं वह गुण-संपन्न है । जीवको 'संकर्षण' कहते हैं । संकर्षणसे ले कर सब कार्य हैं । वासुदेव से इसकी उत्पत्ति होती है । मनको 'प्रद्युम्न' कहते हैं । संकर्षण से इसकी उत्पत्ति होता है । अहंकार को 'अनिरुद्ध' कहते हैं । प्रद्युम्नसे इसकी उत्पत्ति होती है, भगवान् नारायण गर प्रद्व हैं वही वासुदेव आदि चार प्रकार के व्यूहसे अवस्थित हैं । भगवत् प्राप्ति को 'मोक्ष' कहते हैं

## मोक्ष के साधन

अभिगमन, उपादान, यज्ञ, स्वाध्याय और योग ये पांच भगवत्प्राप्तिरूप मोक्षके साधन हैं । सैकड़ों वष इन साधनों के धारण करने से जीवके समस्त छेश क्षीण हो जाते हैं ।

## अभिगमन

प्रातःकालमे भगवान् के मन्त्र का जप करना और भगवान् की स्तुति-नमस्कार आदि करना 'अभिगमन' है ।

## उपादान

मन्त्र, जप, स्तुति और नमस्कार करने के पश्चात् भगवान् की पूजा के लिये पुष्पादि का संपादन करना 'उपादान' है ।

## यज्ञ

पुष्प आदि सामग्री का सम्पादन करके भगवान् का पूजन करना 'यज्ञ' कहा जाता है ।

## स्वाध्याय

भगवान् के संबन्धी शास्त्र, पुराण और आगम ( श्रुति )ओंका श्रवण, चिन्तन आदि करना 'स्वाध्याय' है ।

## योग

सायं काल के सन्ध्या-कृत्य करनेके पश्चात् भगवान् में चित्तको एकामरूपसे स्थिर रखना 'योग' कहलाता है ।

## भागवत-मतके असंगत अंश

इस मत में कुछ अंश तो श्रुति और स्मृति के अनुकूल हैं अतः वे अंश मान्य हैं किन्तु जो अंश श्रुति-स्मृतिके विपरीत हैं उन अंशों का ही खण्डन करते हैं ।

भागवत-मत या विष्णु भागवत मतमें यह जो कहा गया है कि एक

ही पर ब्रह्म परमात्मा स्वयं अपनी आत्माको अनेक प्रकारसे रच कर वासुदेव आदि चार व्यूह से अवस्थित है और उस भगवान की अभि-  
गमनादिरूप आराधना अनन्य चित्तसे करनी चाहिये यह सब अंश शास्त्रीय और युक्ति-युक्त है क्योंकि "स एकधा भवति । द्विधा भवति" (छा ७ । २६ । २) इत्यादि श्रुतिओंसे परमात्मा का अनेक-  
स्वरूप होना ज्ञात होता है और ईश्वर-प्रणिधान ( भाक्त ) भी श्रुति-स्मृति में कथित है, किन्तु यह जो भागवत, मत में कहा जाता है कि वासुदेव से संकर्षण उत्पन्न होता है । संकर्षण से प्रद्युम्न उत्पन्न होता है और प्रद्युम्नसे अनिरुद्ध उत्पन्न होता है यह अनर्गल प्रलाप है क्योंकि वासुदेवस्वरूप परमात्मा से संकर्षण स्वरूप जीव की उत्पत्ति मानने से जीव की अनित्यता हो जाती है और जीव के अनित्य होने पर वह परलोक में जाने वाला नहीं होगा जब जीव पर लोक में नहीं जायगा तो परलोक का ही अभाव हो जायगा, इस प्रकार स्वर्ग, नरक और मोक्ष के अभाव होने से नास्तिकता हो जाती है, तब तो भगवत्-प्राप्तिरूप मोक्ष भी जीवको नहीं मिल सकता है, क्योंकि कारणकी प्राप्ति होने से ही फलका लोप हो जाता है । जीवको अपने कारणस्वरूप भगवान् की प्राप्ति होने से जीव का ही उच्छेद हो जाता है ।

शास्त्रोंमें जीव की उत्पत्ति का निषेध भी किया गया है । जैसे—  
"नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः" ( ब्र० सू० २ । ३ । १७ ) इस लिये उक्त कल्पना असंगत है यही निश्चित होता है ।

भागवत-मत में सकर्षण (जीव) से प्रद्युम्न (मन) की उत्पत्ति मानी गयी है यह सर्वथा असंगत है क्योंकि किसी कर्तासे करण की उत्पत्ति ओगो मे दृष्ट नहीं है। कर्ता जो देवदत्त है उससे परशु (कुल्हाड़ी) की उत्पत्ति कभी नहीं देखी गयी है, अतः कर्ता जीव से करण स्वरूप मन की कैसे उत्पत्ति हो सकती है और कर्ता से उत्पन्न उस मन से अनिरुद्ध (अहंकार) का उत्पत्ति मानन मे कुछ भी ह्यग्रान्त नहीं है और अकरण यानी करण से रहित जो जीव है उससे जय प्रद्युम्न (मन रूप) करण की उत्पत्ति मानी जाती है तो करण-निर्माण व्यर्थ है क्योंकि बिना करणसे ही समस्त कार्य की सिद्धि हो जायगी अतः उक्त कल्पना समीचीन नहीं है।

यदि यह कहा जाय कि ये सकर्षण आदि जो जीव प्रभृति पदार्थ हैं वे सन ईश्वर ही हैं। ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, मन्त्र, वीर्य, तज ये जो ईश्वर के धर्म हैं, उन वर्मों से युक्त हैं अतः ये सन सन वासुदेव ही हैं अधिष्ठान-शून्य हैं और सन निर्दोष हैं, तन भी दोष रह जाता है क्योंकि य वासुदेव आदि परस्पर भिन्न चार व्यक्ति ईश्वर के समान धर्मक हैं, इन सदका अमेद नहीं है तो एक ही ईश्वरसे कायकी सिद्धि होनेसे अनेक ईश्वर की कल्पना निरर्थक हो जाती है और सिद्धान्त की भी हानि हो जाती है क्योंकि एक ही भगवान् वासुदेव परमार्थ तत्त्व हैं यही भागवत-मत का सिद्धान्त है।

यदि यह कहा जाय कि एक ही भगवान् क सकर्षण आदि चार व्यूह हैं और उन सबके धर्म समान हैं, कुछ भी तारतम्य (न्यूनताधिक्य)



उनमें नहीं है तो भी उत्पत्तिका असंभव रूप दोष हो जाता है क्योंकि वासुदेव से संकर्षण की उत्पत्ति, संकर्षण से प्रद्युम्न की उत्पत्ति और प्रद्युम्न से अनिरुद्ध की उत्पत्ति असंभव है क्योंकि कार्य और कारणमें कुछ अतिशय (विशेषता) अवश्य रहता है। जैसे मिट्टी और घटमें अतिशय रहता है। कुट्ट भी अतिशय (फर्क) नहीं रहने से यह कार्य है और यह कारण है इस प्रकार की कल्पना नहीं हो सकती है। पञ्चरात्र-सिद्धान्तीने यानी भागवतमतावलम्बी ने भी वासुदेव आदिमें एकमें या सबसे ज्ञान, ऐश्वर्य आदि का न्यूनाधिक्य मान कर कुछ भेद माना है।

यद्यपि सब संकर्षण आदि व्यूह समानरूपसे वासुदेव ही हैं, किन्तु भगवान् के व्यूह उक्त चार ही नहीं हैं। समस्त ब्रह्माण्ड भगवान् के ही व्यूह हैं। भागवत-सिद्धान्त में बहुत कुछ अनगण्य प्रलाप दृष्ट होता है जैसे गुण-गुणी की कल्पना की गयी है।

ज्ञान, ऐश्वर्य शक्ति, बल, वीर्य, तेज गुण हैं और गुणी आत्मा है। गुणी आत्मा से ज्ञान आदि गुण का भेद कह कर फिर दोनों का अमिश्र कहा जाता है। जैसे— “आत्मान एवैते भगवन्तो वासुदेवा इति।”

फिर भी भागवत-मतम वेदकी निन्दा देखी जाती है। जैसे— “चतुर्षु वेदेषु पर श्रेयोऽलब्ध्वा शाण्डिल्य इदं शास्त्रमधिगतवान्” यानी चारों वेदोंमें परम कल्याण को प्राप्त नहीं कर के शाण्डिल्य मुनि ने इस शास्त्रका अध्ययन किया” इस प्रकार वेद की निन्दा दृष्ट होती है।

आगम-सिद्धान्त, दिव्य-सिद्धान्त, तन्त्र-सिद्धान्त, तन्त्रान्तर-सिद्धान्तरूपसे चार प्रकारके पंचरात्र हैं । उस पंचरात्र में परस्पर विरोध भी है और वह अवैदिक है यानी वेदसे बाहर है । ऐसा कहा गया है—

आग्नेयं पांचरात्रं तु दीक्षा युक्तं च तान्त्रिकम् ।

अवैदिकत्वात्तन्त्रं ततो वेदान्तेन तु ।

सौम्येन वैदिकेनैव देवदेवं समचयेत् ॥

इस प्रकार की विवेचना से निश्चित होता है कि भागवत-मत्तुकी वक्त रूपना असंगत है ।

\* भागवत-मत्तुके असंगत अंशका दण्ड न समाप्त, \*



## जीवात्मा के अणुत्व वाद

मध्वाचार्य प्रभृति वैष्णव दार्शनिक गणके मत में जीवात्मा अणु है एवं प्रत्येक शरीर में मिश्र और अखण्ड है। उन लोगोंके मतमें जीव और ईश्वर का वास्तव भेद माना गया है। उस के प्रमाण स्वरूप कुछ भृति-स्मृति भी उपलब्ध है जिस पर अणुत्व-वाद अवलम्बित है। जैसे—

\* वालाप्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च ।  
भागो जीवः स विज्ञेयः सचानन्ताय वक्ष्यते ॥

(श्वेताश्वतर ५।६)

“एषोऽणुरात्मा” इत्यादि (मुण्डक, ३।१।६) मध्वाचार्य प्रभृतिने “अविरोधश्चन्दनवत्” (वेदान्त सू० २।३।२३) इस सूत्रको सिद्धान्त सूत्ररूप से ही ग्रहण किया है। उन्होंने उक्त सूत्र का इस प्रकार तात्पर्य-वर्णन किया है—जैसे हरिचन्दन-बिन्दु शरीर के किसी एक भागमें रह कर भी वह समस्त शरीर में व्याप्त होता है यानी समस्त शरीर में उसका कार्य होता है उसी प्रकार अणु जीव भी शरीर के किसी एक भाग में ही रहता है किन्तु समस्त शरीरमें उसका कार्य यानी सुख-दुःख आदि की उपलब्ध होता है। मध्वाचार्यने इस विषय को ले कर अपने भाष्यमें ‘ब्रह्माण्ड पुराण’ का भी एक पञ्चन उद्धृत किया है। जैसे —

अणुमात्रोऽप्ययं जीवः स्वदेहे व्याप्य तिष्ठति ।

यथा व्याप्य शरीराणि हरिचन्दविप्लवः ॥

( मध्वमाप्यमे प्रह्लाण्डपुराण वचन )

‘सूक्ष्माणामप्यहं जीवः’ इस वाक्यको भी श्रुति कह कर उन्होंने बल्लेस किया है और अपने अणुत्ववाद-मतका स्थापन किया है ।

अणुवाद-पक्ष में जीव ओ० ईश्वर का स्वरूपतः ऐकान्तिक भेद माना गया है ।

जिस प्रकार रस्तुरी का गन्ध शरीर के किसी एक प्रदेश में रह कर भी समस्त शरीर को सुगन्धित कर डालता है उसी प्रकार अणु आत्मा भी शरीरके किसी एक सूक्ष्म प्रदेशमें ही रहता है किन्तु उसके ज्ञान आदि गुण समस्त शरीर में फैल जाते हैं यानी समस्त शरीर में सुख-दुःख आदि का अनुभव होता रहता है ।

### जीवात्माके अणुत्ववादका खण्डन

भगवान् शङ्कराचार्यने वेदान्त सूत्रके अणुत्ववादकी पूर्वपक्षरूप से व्याख्या करके जीव के विभुत्व का ही समर्थन किया है । उन्होंने कहा है-कि श्रुतियों में जहाँ पर जीवात्माका अणुत्व प्रतिपादन किया गया है, वह श्रुति का तात्पर्य है कि जीवात्मा अणु अर्थात् सूक्ष्म है यानी दुर्ज्ञेय है, किन्तु जीवात्मा अणुपरिमाण है यह श्रुति का तात्पर्य नहीं है अथवा जीवात्मा के उपाधि जो अन्तःकरण है उसके अणुत्व को ले कर जीवात्मा को अणु कहा गया

है। जैसा कहा है— तस्माद्दुर्ज्ञानत्वाभिप्रायमिदमणुवचनमुपाध्य  
भिप्रायः सा द्रष्टव्यम् (वेदान्त ६० २। ३। २०। सूत्रका भाष्य)

जीवात्माका जो अणुत्वका प्रातिपादन किया गया है वह औपा-  
धिक है, वास्तव नहीं है क्योंकि अनेकानेक श्रुतियों के द्वारा यही  
समझा जाता है कि जीवात्मा महान् और ब्रह्मस्वरूप है अतः जीवा-  
त्माका वास्तविक अणुत्व कभी श्रुति समत नहीं कहा जा सकता।

नैयायिक, वैशेषिक, सांख्य, पातञ्जल और मीमांसक सप्त  
दाय के अद्वैतवादी नहीं रहने पर भी जीवात्मा के विभुत्व सिद्धान्तको उन्होंने भी माना ही है।

‘नित्य सर्वगत स्थाणुरचलोऽयं सनातन’ (भगवद्गीता २। २४।)  
इत्यादि वचनोंसे जीवात्माका विभुत्व सिद्धान्त ही स्पष्टरूपसे ज्ञात  
होता है।

पुमान् सवगतो व्यापी आकाशवदयं यत ।

कुतः कुत्र कं गन्तासीत्येतदप्यर्थवत् कथम् ॥

(विष्णुपुराण २। १५। २४)

“विभुत्वमत एवास्य यस्मात् सर्वगतो महान् ।” (चरणसंहिता  
२३। २४।) इस प्रकार अनेकानेक श्रुति, स्मृति रहनेसे जीवात्माका  
परिमाण विभु है यही निश्चित होता है।

कहीं कहीं जीवात्मा की उपाधि अन्तःकरण अथवा सूक्ष्म  
शरीर ही ‘जीव’ शब्द से कहा गया है यही समझा जाता है।

न्याय और वैशेषिक-शास्त्रमें सूक्ष्म शरीरका कहीं भी उल्लेख

नहीं है किन्तु सूक्ष्म शरीर के स्थान में उन लोगोंने अणु मन को माना है अतः उनके मतमें मनके अणुत्व को ले करके ही जीवात्माका अणुत्ववाद है ऐसा समझा जाना है।

उपनिषद् में भी जो जीव की गतागति वर्णित है वह भी मन के संश्लेष में ही है।

प्राचीन वैशेषिकाचार्य प्रशस्त पाद ने कहा है कि “मृत्यु के बाद शरीर से मन के निकलने के समय ‘आतिवाहिक’ शरीर विशेष की उत्पत्ति होती है और उस समय मन ही उस शरीर में अलुट हो कर स्वर्ग-नरक आदि में गमन करता है” इस से निश्चित होता है कि नैयायिकसंप्रदायका भी वही प्राचीन सिद्धान्त है। (प्रशस्तपाद-भाष्य, कन्दलीसहित, काशी संस्करण, ३०६ पृष्ठ द्रष्टव्य)

सारांश यह कि नैयायिक, वैशेषिक और मीमांसक संप्रदायने जीवात्माको प्रति शरीरमें भिन्न और विभु मान करके भी कर्ता और सुर-दुःख का भोक्ता माना है।

जीवात्मा को अणु मानने से शरीर के समस्त अवयव में उस के संयोग संभव नहीं होने के कारण समस्त अवयव में ज्ञान आदि उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। अत्यधिक शीत से कम्पमान जीव अपने समस्त अवयव में जो शीत का अनुभव करता है वह जैसे ही समझता है क्योंकि जिसको शीत का अनुभव होता है वह जीवात्मा तो अणु माना जाता है और उस अणु जीव का समस्त अवयव के साथ संयोग नहीं रह सकता है।

अनित्य, सावयव, चन्दनविन्दु, कैसे नित्य, निरवयव जीवात्माका दृष्टान्त हो सकता है ?

फिर भी जीवात्मा के अणु-परिमाण होने से उस में सुख-दुःख आदि का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है क्योंकि आश्रय यदि अणु-परिमाण रहता है तो तद्गत सुख-दुःख आदि का प्रत्यक्ष नहीं होता है. अत एव परमाणु-वर्ती रूप आदि का प्रत्यक्ष नहीं होता है ।

इस प्रकार गवेषणा करनेसे निश्चित होता है कि जीवात्मा अणु-परिमाण नहीं है अतः जीवात्मा का अणुत्ववाद कथमपि मान्य नहीं है किन्तु जीवात्मा का विभुत्ववाद ही युक्ति-युक्त है ।

प्रश्न—परमात्मा की तरह जीवात्मा के विभुत्व मानने से उन दोनों का संयोग संबन्ध नहीं हो सकता है और अन्य भी कोई संबन्ध नहीं हो सकता है तब परमात्मा ( ईश्वर ) जीवात्मा के धर्माधिरूप अदृष्ट का अधिष्ठाता है यह किस प्रकार कहा जा सकता है !

फिर भी जीवात्मा के साथ परमात्मा ( ईश्वर ) के किसी प्रकार के संबन्ध ही नहीं रहने से उसके अदृष्ट समूह के साथ भी किसी प्रकार के संबन्ध नहीं रहने से ईश्वर उसका अधिष्ठाता नहीं हो सकता है और उसके अधिष्ठाता नहीं होने से जीवात्मा के अदृष्ट समूह की फलोत्पत्ति किस प्रकार होगी !

समाधान—किसी आचार्य के मत से विभु पदार्थ का पर-

स्वर नित्य संयोग माना गया है और प्रमाण-द्वारा उसका प्रति-पादन भी किया गया है ।

- यद्यपि विभु ( व्यापक ) पदार्थ में कुछ भी क्रिया नहीं रहने के कारण उनका क्रिया-जन्य संयोग उत्पन्न नहीं हो सकता है किन्तु वह संयोग नित्य है । आकाश आदि विभु पदार्थ सदैव परस्पर संयुक्त ही रहते हैं

इस प्रकार जीवात्मा और परमात्मा के नित्य संयोग संबन्धी विद्यमानता रहने पर जीवात्मा के अदृष्ट-समुदाय का अधिष्ठाता परमात्मा हो सकता है ।

जिनके मत में विभुद्वय का यानी दो विभु पदार्थों का संयोग स्वीकार नहीं किया गया है उन के मत में क्रियावान् मन के साथ परमात्मा का संयोग उत्पन्न होता ही है और उस मन से जीवात्मा का तो संयोग विद्यमान ही है इस परम्परा क्रम से मनः संयुक्त जीवात्मा के साथ परमात्मा का 'संयुक्त-संयोग' रूप संबन्ध उत्पन्न होता है !

उक्त प्रकार उस जीवात्मा के धर्मोद्धाररूपः अदृष्ट के साथ भी ईश्वर के परम्परा से संबन्ध रहने से ईश्वर उसका अधिष्ठाता हो सकता है ।

सारांश यह कि उक्त दोनों मत में भी जीवात्मा के अदृष्ट के साथ परमात्मा का संयोग साक्षात् अथवा परम्परया किसी प्रकार रहता ही है । आधुनिक प्रचलित नैयायिक संप्रदाय में विभुद्वय का



परस्पर संयोग नहीं माना गया है किन्तु प्राचीन अनेक नैयायिकोंने उसे माना है ।

वेदान्त दर्शन के “संवन्धानुपपत्तेश्च” ( २ । २ । ३८ ) इस सूत्र के भाष्य में प्रकृति, पुरुष, और ईश्वर के संयोग संवन्ध की अनुपपत्ति ( असिद्धि ) के समर्थन करते हुए भगवान् शंकराचार्यने उसके हेतुमें प्रथम विभुत्व को ही कहा है यानी प्रकृति-पुरुष ईश्वरमें विभुत्व रहने के कारण ही उनका परस्पर संयोग नहीं हो सकता है ऐसा कहा है और उस स्थल पर भामतीकार वाचस्पति मिश्र ने भी ‘विभु होने के कारण और निरवयव होने के कारण विभु पदार्थों का परस्पर संयोग नहीं हो सकता है’ ऐसा कहा है किन्तु उस से पहले उन्होंने विभु पदार्थों के परस्पर नित्य संयोग का भी समर्थन किया है । जैसे— “तन्न, नित्ययोरात्माकाशयोरजसंयोगे अभयस्या अपि युतसिद्धेरभावात् । नचाजसंयोगो नास्ति, तस्यानुमान-सिद्धत्वात् । तथाहि आकाशमात्मसंयोगि, मूर्त्तद्रव्यसंगित्वात् पदावि-वदित्यनुमानम् ।”

(वेदान्त दर्शन २ । २ । १७ सूत्र के शेष भाष्यकी “भामती” द्रष्टव्य)

इस प्रकार विभुद्वयके संयोगके विषयमें भामती टीका में श्रीमद्वाचस्पति मिश्रके भी दोनों प्रकारके विरुद्ध कथनके उपलब्ध होने से यही निश्चित होता है कि उस समय भी इस विषयमें मत-भेद था भिर भी अणु आत्मवादी के चैतन्यरूप अणु आत्मा का ज्ञान गुण है यह कहना अत्यन्त युक्ति-रहित है क्योंकि आत्मा स्वयं

चैतन्यरूप है और चैतन्य गुण पदार्थ है तो फिर उसमें ज्ञान गुण की उत्पत्ति कैसे कही जा सकती है, गुण में गुण उत्पन्न नहीं होता है किन्तु द्रव्य में गुण उत्पन्न होता है और चैतन्य तथा ज्ञान दोनों एक ही पदार्थ हैं तो ज्ञान में ज्ञान की उत्पत्ति असंभव है।

फिर भी वह अणु आत्मा शरीर के किसी एक सूक्ष्म से सूक्ष्म प्रदेश में हो रहता है तब किसी एक अंग में कण्टक-वेध होने से समस्त शरीर में पीडा का अनुभव नहीं होना चाहिये यानी शरीर के जिस सूक्ष्म तम भाग में आत्मा विद्यमान है वही कण्टक-वेध होने से वही पीडा होनी चाहिये क्योंकि सुख, दुःख आदि का अनुभव तो वही होगा अन्यत्र नहीं होगा किन्तु यह अनुभव-विरुद्ध है क्योंकि शरीर के किसी एक प्रदेश में पीडा होने से समस्त शरीर में उसका अनुभव होने लगता है इस प्रकार असमंजस होनेसे अणु आत्मवाद या अणुत्ववाद कथमपि मान्य नहीं है किन्तु विभु आत्मवाद या विभुत्ववाद ही सर्वथा आदरणीय है।

कस्तूरी के गन्ध का दृष्टान्त भी समीचीन नहीं क्योंकि यह असम्भव है कि किसी गुणवान् पदार्थका गुण उस गुणवान् पदार्थ को छोड़ कर अकेला कहीं अन्यत्र रह सके। घटके साथ साथ ही सर्वत्र उस के शुक्ल, नील आदि गुण रहते हैं अतः कस्तूरी को छोड़ कर उसका गन्ध गुण कहीं नहीं जा सकता है।

सारांश यह कि 'कस्तूरी एक ही प्रदेश में विद्यमान रहता है और उसका गन्ध समस्त शरीरमें फैल जाता है', यह कहना युक्ति-

रहित है क्योंकि कस्तूरी के परमाणुओं के साथ उसका गन्ध फैलता है, अन्यथा कभी नहीं फैलता है।

कर्पूर, कस्तूरी आदि किसी वर्तनमें जब अच्छी तरहसे बन्द नहीं रहता है तो हवा से उनके परमाणु सब उड़ जाते हैं इस प्रकार समस्त परमाणुओं के उड़ जाने से कस्तूरी आदि का कहीं पता भी नहीं रहता है और जग शीशे के वर्तन आदि में सुरक्षित रूप से बन्द रहते हैं, उनमें हवा नहीं लगते हैं तो उन के परमाणुओं के नहीं उड़ने से उन का गन्ध भी नहीं फैलता है यह प्रत्यक्ष है इस प्रकार विचार करने से अणु आत्म वादी का एक भी युक्ति समीचीन नहीं है यही निश्चित होता है।

\* अणुत्ववाद का खण्डन समाप्त \*

## वैशेषिक दर्शन प्रारम्भ

वैशेषिक दर्शन का मूल आचार्य कणाद या कणभक्ष हैं इन्हीं महर्षि से वैशेषिक दर्शन का आविर्भाव हुआ है अतः इसका नाम वैशेषिक है।

पट्ट दर्शन के अन्तर्गत वैशेषिक दर्शन है। “विशेषेणाधिकृतो ग्रन्थः वैशेषिकः”-विशेष पदार्थको ले कर यह ग्रन्थ किया गया है अतः इसका नाम वैशेषिक है।

परमाणु ही इस दर्शन का विशेष पदार्थ है। विशेष पदार्थ के प्राधान्य स्वीकृत होने से यह ग्रन्थ “वैशेषिक दर्शन” नाम से प्रख्यात है।

कणाद ऋषि इस दर्शन शास्त्र के प्रणेता हैं। उन्हीं का नामान्तर उल्लूक भी है अतः माधवाचार्यने अपने सर्व-दर्शन संग्रह में वैशेषिक दर्शन को उल्लूक्य दर्शन नाम से उल्लेख किया है।

यह दर्शन पट्ट पदार्थवादी अथवा सप्त पदार्थवादी है इस के संबन्ध में मत-भेद है किन्तु इस के उद्देश सूत्र में छः पदार्थों का ही उल्लेख किया गया है।

धर्मविशेषप्रसुतद्रव्यकर्मसामान्य विशेषसमवायानाम्।

पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्या तत्त्वज्ञानान्ति. श्रेयसम्॥

( वैशेषिक दर्शन १।१।१४ )

अर्थात् निवृत्ति लक्षण धर्मसे समुत्पन्न, द्रव्य, गुण, कर्म, समान विशेष और समवाय पदार्थ के साधर्म्य और वैधर्म्य से अर्थात् कौन धर्म किस पदार्थ के समान धर्म हैं और कौन धर्म किस पदार्थ विरुद्ध धर्म हैं इस को जान कर सत्त्वज्ञान प्राप्त करने से अथ इन सन तत्त्वों के यथार्थ ज्ञान अथवा सत्त्व-साक्षात्कार होने से निःश्रेयस लाभ होता है ।

न्याय-भाष्यकार वात्स्यायन के मतानुसार कणाद यद् पदार्थवादी हैं । जैसे प्रमेय सूत्र के भाष्य में उन्होंने वैशेषिक दर्शनको लक्ष्य करके कहा है कि—“अस्त्यन्यदपि द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष समवायाः प्रमेयम्” । सांख्य दर्शन के मतानुसार भी कणाद षट् पदार्थवादी हैं । जैसा कहा है— “न वयं षट्पदार्थवादिनो वैशेषिकादिवत् । ( सांख्यदर्शन १ अध्या० )

वैशेषिक दर्शन को कणाद दर्शन भी कह सकते हैं । इस दर्शन में सात पदार्थ माने गये हैं जैसे-द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, और अभाव ।

### द्रव्य

पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन इन नौ वस्तुओं को द्रव्य पदार्थ कहते हैं ।

### गुण

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पथकृत्व, सयोग,

विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार ये २४ गुण हैं ।

### कर्म

अन्श्लेषण ( उपर फेंकना ), अपश्लेषण ( नीचे फेंकना ), आकु-  
श्वन ( सिकुड़ना ), प्रसारण और गमन ये पांच कर्म हैं ।

### सामान्य ( जाति )

पर और अपर दो सामान्य हैं । अधिक देश-वर्ती पर सामान्य है और उस की अपेक्षा जो अल्प देश-वर्ती है, वह अपर सामान्य है ।

जैसे—मनुष्यत्व पर है और प्राणत्व अपर है । वृक्षत्व पर है और आम्रत्व अपर है । सामान्य, विशेष, समवाय और अभावा इन चारों पदार्थों में जाति नहीं रहती है यानी द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन पदार्थों में ही जाति रहती है ।

### विशेष

नित्य द्रव्य में रहनेवाले एक प्रकार के पदार्थ हैं, जिन्हें विशेष कहते हैं ।

विशेष पदार्थ अनन्त और नित्यद्रव्याश्रित हैं यानी नित्य द्रव्यमें रहने वाले विशेष पदार्थ अनन्त हैं । पृथिवी, जल, तेज और वायु के जो परमाणु हैं वे परमाणु नित्य हैं और आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन ये पांचो नित्य द्रव्य हैं ।

कहनेका तात्पर्य यह है कि मनुष्य से विलक्षण प्रतीति जो पशुमें होती है यानी मनुष्यसे जो पशुका भेद होता है उसका नियामक यानी मनुष्यसे पशुको भेदक जाति है अर्थात् एक ऐसी विलक्षण जाति मनुष्यमें है जो जाति पशु आदिमें नहीं है अतः मनुष्यसे पशु भिन्न होता है।

एक मनुष्यसे जो दूसरा मनुष्य भिन्न होता है यानी एक व्यक्ती दूसरे व्यक्ति का जो परस्पर भेद होता है उसका निमित्त संपाद वा अवयवाकी बनावट है जिससे एक मनुष्य से दूसरा मनुष्य भिन्न कहा जाता है। इसी प्रकार एक पृथिव परमाणु से दूसरा पृथिव परमाणु भिन्न है यह जो लोगों की प्रतीति होती है उसका भी कोई निमित्त होना चाहिये एक ही जाति, गुण, कर्म वाले परमाणुओं में एक की दूसरे से विलक्षण प्रतीति कैसे हो सकती है क्योंकि परमाणुओं में घटावट आदिका कोई भेद नहीं रहता है। उसमें रूप आदि तो अनुद्भूत रहता है अतः परमाणुओंमें एक विशेष पदार्थ रहता है ऐसा माना गया है। परमाणुओं में ही नहीं, नित्य द्रव्य मात्रमें एक एक विशेष (अतिशय) रहता है जो एक को दूसरे से भिन्न करता है। वही भेदक है, उसी से परस्पर परमाणुओं का या अन्य नित्य द्रव्य का भेद कहा जाता है।

अनित्य द्रव्यों में अपने अवयव के भेदसे भेद कहा जाता है और वह अन्तिम अवयव जो परमाणु कहा जाता है उसका भेद कैसे कहा जा सकता अतः उस परमाणुमें एक विशेष पदार्थ माना जाता है उसके मानने से कुछ असमझस नहीं होता है।

इस विशेष पदार्थ को इसी दर्शन ने माना है अतः इसको वैशेषिक दर्शन कहते हैं ।

## समवाय

समवाय ( एक प्रकार का संबंध ) एक ही है । जैसे गुण गुणीका, अवयव-अवयवीका, क्रिया-क्रियावाल्का, जाति-व्यक्तिका और नित्य द्रव्य-विशेषका जो संबन्ध है वह समवाय है

अर्थात् समवाय संबन्ध से गुणी में गुण रहता है, अवयवी में अवयव भी समवाय संबन्ध से रहता है, क्रियावाले में क्रिया भी समवाय संबन्ध से रहती है और व्यक्ति में जाति जो रहती है वह समवाय संबन्ध से रहती है और नित्य द्रव्यों में विशेष भी समवाय संबन्ध से रहता है ।

कपाल आदि में घट आदि का, द्रव्य में गुण और कर्म का, द्रव्य-गुण-कर्म में जाति का और परमाणु प्रभृति नित्य द्रव्य में विशेष नामक पदार्थ का जो संबन्ध रहता है उसे (समवाय) कहते हैं ।

घट आदि पद से साधारणतः अवयव में जो अवयवी का संबन्ध है वह समवाय है यही समझा जाता है । जैसे कपाल में घट का, परमाणु में दृश्यणुक का, दृश्यणुक में त्रसरेणु का जो संबन्ध है वह समवाय है किन्तु वह समवाय का परिचय मात्र है । लक्षण नहीं है क्योंकि कपाल में कालिक संबन्ध से भी घट रहता है अतः कालिक संबन्ध में अतिव्याप्ति दोष हो जायगा इस लिये “नित्य संबन्ध समवाय है” यही मन्त्राग का उद्देश्य माना गया है ।



## समवाय संबन्ध माननेकी युक्ति

अनुमान के द्वारा समवाय संबन्ध माना जाता है क्योंकि प्रत्येक विशिष्ट बुद्धि विशेषण, विशेष्य और सबन्ध इन तीनों की अपेक्षा करती है यानी जहाँ गुण क्रियादि विशिष्ट बुद्धि रहती है वहाँ एक विशेषण पदार्थ, एक विशेष्य पदार्थ और उन दोनों का परस्पर कोई एक सबन्ध रहता ही है। जैसे 'दण्डी एक पुरुष है' यहाँ दण्ड विशेषण है, पुरुष विशेष्य है और इन दोनों का संयोग सबन्ध है। इसी प्रकार 'रूपवान् घट' यह भी विशिष्ट बुद्धि है। यहाँ रूप विशेषण है, घट विशेष्य है और उन दोनों का एक सबन्ध भी होना चाहिये वह सबन्ध संयोग आवि नहीं हो सकता है क्योंकि संयोग सबन्ध दो द्रव्य पदार्थों में ही रहते हैं। यहाँ एक गुण पदार्थ है और एक द्रव्य पदार्थ है अतः सबन्धान्तर की कल्पना करना अनिवार्य हो जाता है वही सबन्धान्तर यानी संयोगादि से अन्य सबन्ध समवाय' है।

यदि उस सबन्धान्तर का समवाय नाम न रख कर उसको स्वरूप सबन्ध ही कहा जाय तो सिद्ध साधन या अर्थान्तर साधन हो जाता है क्योंकि केवल नामान्तर होने से सिद्ध वस्तु स्वरूप का ही साधन मात्र होता है अर्थान्तर अर्थात् जिस वस्तु की सिद्धि करने में प्रवृत्ति है उस से अतिरिक्त वस्तु की सिद्धि करना हो जाता है यानी समवाय सबन्धके साधनमें प्रवृत्ति हुई है और स्वरूप-साधन

सिद्ध होता है। नैयायिकोंने सिद्ध-साधन और अर्थान्तर इन दोनोंको 'युक्ति-दोष' कहा है।

• फिर भी स्वरूप अनन्त है, उन्हें संवन्ध की कल्पना करने से गौरव-दोष यानी कल्पना बाहुल्य हो जाता है क्योंकि "रूपवान् घटः" "रूपवान् पटः" इस प्रकार सर्वत्र ही अलग अलग घट, पट आदि स्वरूप के रहने से सर्वत्र अलग अलग संवन्ध की कल्पना करनी पड़ती है क्योंकि विषय के स्वरूप भिन्न भिन्न हैं और एक अलग समवाय संवन्ध की कल्पना करने से सर्वत्र वही एक संवन्ध रहता है, अतः कल्पना-लाघव के लिये समवाय संवन्ध मान्य है।

प्रश्न—यदि समवाय एक है और वही सर्वत्र विद्यमान रहता है तो वायुके रूपवान् होने का ज्ञान होना चाहिये क्योंकि वायुमें भी समवाय संवन्ध से स्पर्श गुण रहता ही है और स्पर्श का, समवाय एवं रूप का समवाय दोनों एक ही पदार्थ हैं, अतः वायु में भी रूप का समवाय मानना ही पड़ेगा और रूप-समवाय रहने से रूपका भी रहना हो जाता है क्योंकि संवन्ध-सत्ता सम्बन्धि-सत्ताका नियामक है तब 'रूपवान् वायु.' ऐसी भी प्रतीति होनी चाहिये।

समाधान—रूपका संवन्ध केवल समवाय नहीं है किन्तु "रूप-निरूपितत्व-विशिष्ट समवाय" ही अर्थात् 'रूपका समवाय' ही रूपका संवन्ध है।

वायुमें रूप नहीं रहनेके कारण वैसा विशिष्ट समवाय भी वायुमें नहीं रहता है।

यदि यह कहा जाय कि वह विशिष्ट समवाय और यह समवाय दोनों एक ही है क्योंकि एक ही समवाय माना गया है तो 'स्व-निर्लपित्व-विशिष्ट-समवाय-निरूपिताधिकरणता' ही रूप का संबन्ध है। वायुमे रूप के सद्भाव नहीं रहने के कारण उक्त प्रकार का विशिष्ट-धिकरणता भी नहीं है अतः उक्त प्रकार रूप-समवाय नहीं रहने के कारण वायुमे रूपवत्ता बुद्धि यानी 'रूपवान् वायुः' ऐसी बुद्धि नहीं होती है।

• नवीन नैयायिकगण समवाय को नाना मानते हैं। समवाय संबन्धके विषय मे नव्य नैयायिकोंने विशेष विचार प्रदर्शन किया है, किन्तु नैयायिकगण की भाषा की दुर्बोधता और घाटुल्य-भय से संक्षेप में ही उस का यहा विचार किया गया है।

## समवाय पदार्थ नित्य और एक है

संयोग संबन्ध दो पदार्थों में रहता है अतः संयोगको द्विष्ट कहते हैं। अन्य संबन्ध भी दो पदार्थों में अपेक्षा कर के ही रहता है किन्तु कभी दोनों पदार्थों का संबन्ध छूट भी जाता है क्योंकि दोनों पदार्थ अलग हो सकते हैं अतः वे संबन्ध सब अनित्य हैं कि उ समवाय संबन्ध कभी छूट नहीं सकता है यानी जिन दो पदार्थों में यह संबन्ध रहता है वे कभी परस्पर अलग नहीं हो सकते हैं। अतः समवाय संबन्ध को अयुत सिद्धि भी कहते हैं।

## अयुत सिद्ध

• जिन दो पद्यों में से एक दूसरे के आश्रित ही रहते हैं, स्वतन्त्र हो कर नहीं रहते हैं वे दोनों अयुत सिद्ध कहे जाते हैं।

उक्त सातों पद्यों में पूर्वाक्त छ भाव पदार्थ हैं। एक अभाव पदार्थ है अतः भाव और अभाव इन दो पद्यों में सातों पदार्थ अन्तर्गत हो जाते हैं।

### अभाव

प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अत्यन्ताभाव, अन्योऽन्याभाव यह चार प्रकार के अभाव पदार्थ हैं। यह अभाव पदार्थ उक्त द्रव्यादि भाव पदार्थों के विरोधी हैं।

### प्रागभाव

किसी पदार्थ के उत्पन्न होने के पहले जो उस पदार्थ का अभाव रहता है वह प्रागभाव है। प्राक् अभाव-प्रागभाव। उत्पन्न होने के पूर्व तो रक्षा अभाव ही रहता है। प्रागभाव अनादि और सान्त है, क्योंकि किसी पदार्थ की उत्पत्ति होने से ही उसका प्रागभाव विनष्ट हो जाता है और उत्पत्ति के पूर्व अनादि काल से ही चला आ रहा है। जैसे—“घटोभविष्यति—यानी घट उत्पन्न होगा” यद्वा घट-प्रागभाव ज्ञात होता है।

### प्रध्वंसाभाव

किसी पदार्थ के विनाश होने से जो उसका अभ्यव उत्पन्न होता

है उस को प्रध्वसाभाव कहते हैं । प्रध्वसरूप जो अभाव है वह प्रध्व-साभाव है ।

यह अभाव अन्य है और अनन्त है, क्योंकि वस्तु के नष्ट होने से उत्पन्न होता है अतः अन्य है और तद्देश-काल-विशिष्ट उस वस्तु की तो पुन पूर्ति कभी नहीं होती है अतः वह अभाव अनन्त यानी अग्त-रहित है । जैसे “घटोध्वस्त — यानी घट विनष्ट हुआ यह कहने से घट का प्रध्वसाभाव ज्ञात होता है ।”

### अत्यन्ताभाव

किसी पदार्थ के संयोग का जो प्रतिषेध है उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं । जैसे—अत्र घटोनास्ति, अत्र पटोनास्ति — यहाँ घट नहीं है, यहाँ पट नहीं है इत्यादि रूप से जो इस स्थान में घट आदिके ससर्ग का प्रतिषेध है वह अत्यन्ताभाव है । अत्यन्त जो अभाव वह अत्यन्ताभाव है । यह अभाव नित्य है । क्योंकि एक प्रदेश में घट के आ जाने पर भी अन्य प्रदेशमें उसका अत्यन्ताभाव रहता ही है ।

### अन्योऽन्याभाव

‘घटः पटो न- यानी घट वस्त्र नहीं है’ इस प्रकारका जो अभाव है वह अन्योऽन्याभाव है । अन्योऽन्य्य यानी परस्पर जो एक से दूसरे का भेद है वह अन्योऽन्याभाव है । यह भी नित्य है ।

८ इस प्रकार जो सात पदार्थ कहे गये हैं, उन सातोंका भाव, अभाव

इन् दो पदार्थोंमें ही कहीं अन्तर्भाव किया गया है अतः कहीं भाव और अभाव ये दो पदार्थ ही कहे गये हैं।

उक्त जो सात पदार्थ हैं उन के तत्त्व-ज्ञान से इस मत में मोक्ष प्राप्त होता है।

## मोक्ष

आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति को मोक्ष कहते हैं। उक्त जो सात पदार्थ हैं उनके तत्त्व-ज्ञान से इस मत में मोक्ष प्राप्त होता है और तत्त्व-ज्ञान धर्म विशेष से उत्पन्न होता है। जैसा कहा गया है—

“धर्मविशेषप्रसूतात् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्तिश्रेयसम्— द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन पदार्थोंका भिन्न भिन्न साधर्म्य और वैधर्म्यके द्वारा जो तत्त्व-ज्ञान है, जो धर्म विशेषसे उत्पन्न होता है उसी से मोक्ष प्राप्त होता है।”

साधर्म्य यानी उन पदार्थों के समान धर्म क्या हैं और वैधर्म्य यानी भिन्न भिन्न धर्म क्या हैं इन के ज्ञान करते हुए जो समस्त पदार्थों का तत्त्व-ज्ञान है वही मोक्ष का साधन है।

## पंच भूत

पृथिवी, जल, तेज, वायु, और आकाश यह पांचो द्रव्य ‘पंच भूत’ कहे जाते हैं।

## पञ्च गुण

गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द ये पांच क्रमशः पृथिवी आदि

पञ्चभूतों के सास गुण हैं यानी पृथिवीमे गन्ध, जल मे रस, तेज मे रूप, वायु मे स्पर्श, और आकाश में शब्द रहता है।

इन्हीं गुणों से पृथिवी आदि की पहचान होती है अतः ये पंच-गुण पृथिवी आदि के लक्षण कहे जाते हैं। जैसे गन्धका रहना पृथिवी का लक्षण है, रसका रहना जलका लक्षण है।

कहीं गन्ध आदि गुण पृथिवी आदिमे स्पष्ट रहते हैं जैसे-पुष्प आदि में और कहीं मिट्टी आदि में अस्पष्ट गन्ध है।

पृथिवी, जल, तेज, और वायु ये चारों नित्य-अनित्य दोनों होते हैं।

परमाणु यानी कारणस्वरूप पृथिवी आदि भूत नित्य हैं और वृक्षणुक आदि यानी फलस्वरूप पृथिवी आदि अनित्य हैं।

### • पृथिवी आदि चतुष्टयका कार्य

पृथिवी, जल, तेज, और वायु इन चारों से तीन प्रकार की वस्तुएँ बनती हैं। जैसे-शरीर, इन्द्रिय और विषय।

### शरीर

आत्मा का जो मोगायतन ( भोग-गृह ) है अर्थात् जिसमें आने से आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव होता है उसे शरीर कहते हैं। सुख-और दुःख इन दोनों में से किसीका भी अनुभव होना 'भोग' है।

शरीर दो प्रकार के हैं-योनिज, अयोनिज। स्त्री-योनि के द्वारा

उत्पन्न होने वाला शरीर 'योनिज' है। और स्त्री-योनि के द्वारा जो उत्पन्न नहीं होता वह 'अजोनिज' है।

- जरायुज शरीर 'योनिज' है। जैसे-मनुष्य और पशु का शरीर योनिज है, बाकी अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज ये तीनों शरीर 'अजोनिज' हैं। पक्षी आदिका अण्डज, रक्तमल आदिका स्वेदज और वृक्षादि का उद्भिज्ज शरीर है।

## पार्थिव शरीर

मनुष्य, पशु, पक्षी आदिके पार्थिव शरीर हैं। 'जितने पृथ्वी-मण्डल में शरीर हैं, सब पार्थिव हैं। उसमें पृथिवी-भाग प्रधान है।

## पार्थिव इन्द्रिय

घ्राणेन्द्रिय ( सूंघने की इन्द्रिय ) को पार्थिव इन्द्रिय कहते हैं।

## पार्थिव विषय

पार्थिव शरीर और पार्थिव इन्द्रिय के सिवा जितनी भूतिका प्रस्तर आदि पृथ्वी हैं, सब 'पार्थिव विषय' हैं।

## जलीय शरीर

वहणलोक के वानो जलमण्डलस्थ जीवों के जो शरीर हैं वे जलीय शरीर हैं। उसमें जल भाग प्रधान है।

## जलीय इन्द्रिय

रसना ( रस के अनुभव करने के साधनस्वरूप ) इन्द्रिय जलीय इन्द्रिय है। जिह्वा इन्द्रिय को रसना कहते हैं।



## जलीय विषय

नदी, समुद्र, बरूँ, ओले, तालाब आदि 'जलीय विषय' हैं यानी, शरीर-इन्द्रिय से भिन्न जितने जल हैं सब विषयरूप हैं ।

## तैजस शरीर

सूर्य, चन्द्र, और अग्नि लोकके शरीर तैजस शरीर हैं । तेजो-मण्डलस्थजीवों के शरीर तैजस शरीर हैं ।

## तैजस इन्द्रिय

रूप-ज्ञान करनेके साधन स्वरूप इन्द्रियको 'नेत्र इन्द्रिय' कहते हैं

## तैजस विषय

अग्नि, जठराग्नि आदि तैजस विषय हैं । शरीर और इन्द्रिय को छोड़ कर जो तेज पदार्थ हैं सब तैजस विषय हैं । तैजस विषय चार प्रकारके हैं-भौम यानी अग्नि आदि, 'दिव्य' यानी विद्युत् आदि, 'ओदर्य' यानी जठराग्नि आदि, 'आकरज' यानी सुवर्ण आदि ।

## वायवीय शरीर

वायुलोक में वायवीय शरीर हैं । स्पर्शसे वायुका अनुमान होता है । नीरूप होने के कारण वायुका प्रत्यक्ष नहीं होता है ।

## वायवीय इन्द्रिय

स्पर्श अनुभव करने वाली इन्द्रिय को स्पर्शेन्द्रिय कहते हैं । त्वचा इन्द्रिय वायवीय इन्द्रिय है, जो सर्व-शरीर-वर्त्ती है ।

## वायवीय विषय

पृथ्वी आदि के कम्पन का जो हेतु है वह वायवीय विषय है। प्राण आदि भी वायु विशेष ही है क्योंकि शरीरान्तःसंचारी जो वायु है वही प्राण है। उक्त कार्यरूप पृथिवी आदि चार भूतों की उत्पत्ति और विनाश होता है अतः वे अनित्य कहे जाते हैं।

## आकाश

पंचभूतों में एक आकाश भी भूत है, उसका शब्द गुण है, किन्तु यह पृथिवी आदि चार भूतों से पृथक् द्रव्य है क्योंकि आकाश विभूयानो सर्व मूर्तद्रव्य-संयोगी, नित्य और एक है। विभुका परमाणु नहीं होता है अतः आकाश का परमाणु नहीं है और नित्य होनेके कारण शरीररूप से भी इसकी अवस्थिति नहीं होती है यानी आकाश का शरीर नहीं होता है, किन्तु इन्द्रिय होता है।

## आकाश-इन्द्रिय

कर्ण-विल के मध्य-वर्ती आकाश को श्रवणेन्द्रिय कहते हैं। कर्ण-विवर (: कर्ण के भीतरका विल) के नाश होने पर उसका औपाधिक नाश होता है इस लिये श्रवणेन्द्रिय अनित्य है किन्तु आकाश नित्य है। घटाकाश, मठाकाश आदि व्यवहार औपाधिक होनेसे आकाश की नित्यता में बाधा नहीं पड़ती है। आकाश का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। यह द्रव्यारम्भक नहीं है यानी

आकाश के द्वारा आरम्भवाद या परमाणुवादके क्रम से किसी द्रव की उत्पत्ति नहीं होती है ।

## आकाश का विषय

सर्व मूर्त यानी परिच्छिन्न परिमाणवाले पदार्थ मात्र में संयुक्त रूपसे जो आकाश विद्यमान है वह आकाशका विषय है । जैसे—घटाकाश, मठाकाश आदि उपाधि भेदसे आकाश नाना और अनित्य ज्ञात होता है किन्तु वस्तुतः आकाश एक और नित्य है ।

## ० पृथिवीमें रहने वाले भौतिक गुण

शुष्क, नील, पीत, रक्त, हरित, कपिश चित्र, ये सात प्रकार के 'रूप' पृथिवी में हैं । मधुर, आम्ल, लवण, कटु, कषाय, और तिक्त ये छः प्रकारके 'रस' पृथिवी में हैं । अनुष्ण यानी उष्ण से भिन्न और अशीत यानी शीत से भिन्न ( विलक्षण ) अर्थात् अनुष्णाशीत स्पर्श पृथिवी में है । सुरभि ( सुगन्ध ) असुरभि ( दुर्गन्ध ) दोनों प्रकारके गन्ध केवल पृथिवी में ही रहते हैं । गन्ध कभी जल, तेज या वायु और आकाश में नहीं रहते हैं अतः गन्ध वैशेषिक यानी खास गुण पृथिवीके कहे जाते हैं इसी लिये "गन्धवत्त्वं पृथिव्या लक्षणम्— यानी गन्ध पृथिवी की पहचान है" ऐसा कहा गया है । उक्त रूप, रस, गन्ध और स्पर्श पृथिवी में पाकृष्ट हैं यानी तेजःसयोगरूप, पाकके द्वारा पृथिवीमें रूपादि उत्पन्न होते हैं और पृथिवी के रूपादि-गुण अनित्य हैं ।

## जलमें रहने वाले भौतिक गुण

जलका रूप अभास्वर यानी अनुज्वल शुष्क है। मधुर रस है। शीत स्पर्श है। जल के रूप आदि गुण अपाकज हैं यानी बिना तेजके संयोगसे ही उत्पन्न होते हैं और नित्य-अनित्य दोनों हैं क्योंकि जल-परमाणु के रूप आदि नित्य हैं और द्व्यणुकादि के रूपादि अनित्य हैं।

## तेजमें रहने वाले भौतिक गुण

तेजका रूप भास्वरशुक्ल यानी उज्ज्वलगुच्छ है। उष्ण स्पर्श है। तेजके रूप आदि अपाकज हैं और नित्य-अनित्य दोनों हैं यानी नित्य तेज पदार्थ के रूप आदि नित्य हैं और अनित्य तेजके रूपादि अनित्य हैं। उष्ण स्पर्श तेज की पहचान ( लक्षण ) है

## वायुमें रहने वाले भौतिक गुण

वायुमें सिर्फ स्पर्श गुण रहता है और वह अनुष्णाशीत है यानी रूप आदि चतुष्टय उद्भूत रहने पर प्रत्यक्ष होता है और अनुद्भूत होने से अप्रत्यक्ष होता है यानी उद्भूतत्व ही प्रत्यक्ष-प्रयोजक धर्म है। जहाँ अनुद्भूत ( अव्यक्त ) रूप आदि हैं वहाँ रूप आदि का प्रत्यक्ष नहीं होता है।

पार्थिव स्पर्शकी तरह वायुमें उष्ण स्पर्श या शीत स्पर्श नहीं है किन्तु उष्ण-शीत इन दोनों से विलक्षण एक प्रकार का स्पर्श रहता है। वह स्पर्श नित्य-अनित्य दोनों हैं यानी नित्य वायु का

स्पर्श भी नित्य है और अनित्य वायु का स्पर्श अनित्य है। रूप-रहित होते हुए स्पर्श गुण रहना वायुकी पहचान ( लक्षण ) है।

वैशेषिक-सिद्धान्त में आरम्भवाद माना जाता है यानी परमाणु-पुञ्ज ही घट आदिरूप नहीं हैं किन्तु अवयव से अवयवी अत्यन्त विभिन्न है इस लिये पृथिवी आदि चार भूतों की नित्यता और अनित्यता कही गयी है यानी मूल अवयव जो परमाणु है वह नित्य है और उस से उत्पन्न होने वाले जो द्व्यणुक आदि हैं वे अनित्य हैं। अवयव से भिन्न अवयवी का आरम्भ होता है अतः अवयव और अवयवी का न्याय-मत में भेद माना जाता है।

### सृष्टि

ईश्वर की चिकीर्षा ( सृष्टि करने की इच्छा ) से परमाणुओं में क्रिया उत्पन्न होती है, जिससे दो दो परमाणुओं का संयोग हो जाता है यानी दो दो परमाणु एक एक जगह मिल जाते हैं, उन दो परमाणुओं के परस्पर संयोग होने से द्व्यणुक नाम का एक द्रव्य विशेष उत्पन्न होता है, फिर जब तीन द्व्यणुक एक जगह संयुक्त हो जाते हैं तब त्र्यणुक नाम का एक द्रव्य विशेष उत्पन्न होता है और चार त्र्यणुक मिलने से एक चतुरणुक उत्पन्न होता है।

इस क्रम से महीनी ( बड़ी ) पृथिवी उत्पन्न हो जाती है। महान् जल उत्पन्न हो जाता है। महान् तेज उत्पन्न होता है और महान् वायु उत्पन्न होता है। परमाणु तो सृष्टि में अनन्त भरे पड़े हैं क्योंकि परमाणु नित्य हैं।

पूर्व कल्पकं अनुसार सृष्टिके होनेसे “धाता यथा पूर्वमकल्पयत”  
इत्यादि श्रुति प्रमाण है ।

### प्रलय

ईश्वर की संजिहीषा ( विनाश करने की इच्छा ) से अर्थात्  
जत्र उत्पन्न द्रव्य के विनाश करने की ईश्वर की इच्छा होती  
है तब परमाणुओंमें क्रिया उत्पन्न हो जाती है, जिससे परमाणु-  
द्वय का विभाग हो जाता है और द्व्यणुक का नाश हो जाता है  
और द्व्यणुक के नाश होने से त्र्यणुक का नाश और त्र्यणुक के  
विनाश से चतुरणुक का नाश हो जाता है इस क्रम से पृथिवी  
आदि अवयवी पदार्थों का नाश हो जाता है । सब कार्य द्रव्य के  
ध्वंस को प्रलय या अवान्तर प्रलय कहते हैं । सर्व भाव कार्य के  
ध्वंस को ‘महाप्रलय’ कहते हैं ।

यद्यपि समवायी कारण के विनाश होने से कार्य का विनाश  
माना जाता है किन्तु यदा समवायी कारण जो परमाणु है वह  
नित्य है उसका विनाश तो नहीं होता है तथापि असमवायी  
कारण जो परमाणु-द्रव्य का संयोग है उसके विनाश से द्व्यणुक रूप  
कार्य का विनाश हो जाता है और समवायी कारण रूप द्व्यणुक के  
नाशसे त्र्यणुक का नाश होता है । इस क्रमसे अवयवी कार्य का  
विनाश हो जाता है ।

सर्वत्र असमवायी कारणके नाशसे द्रव्य का नाश होता है यह  
नवीनोक्त मत है ।

## परमाणु-वाद

वैशेषिक और नैयायिकों का परमाणुवाद प्रसिद्ध है।

प्रश्न—परमाणुके सद्भावमें क्या प्रमाण है यानी परमाणु क्यों माना जाता है ?

समाधान—“जालसूर्यमरीचिस्थं सूक्ष्मतमं यत् दृश्यते तत् सावयवं चाक्षुषद्रव्यत्वात् पटवत्— यानी गवाक्षसे जो सूर्य की किरण आती है उसमें सूक्ष्म से सूक्ष्म जो धूल की कणा बिखलायी पड़ती है वह सावयव है, नेत्रसे प्रत्यक्ष होने के कारण, पट की तरह।”  
 “त्र्यणुकावयवोऽपि सावयवः महदारम्भकत्वात् तन्तुवत्— यानी त्र्यणुक (त्रसरेणु) का अवयव भी सावयव होता है क्योंकि वह महत् परिमाण का आरम्भक है तन्तु की तरह।”

सारांश यह है कि जो जो महत् परिमाण का आरम्भक होता है वह सावयव होता ही है। द्व्यणुक भी महत् परिमाणशाली त्र्यणुक का आरम्भक (उत्पादक) होता है, अतः सावयव है। जो द्व्यणुक का अवयव है वह परमाणु है और वह परमाणु नित्य है क्योंकि उस को कार्य मानने से अनवस्था दोष हो जाता है और मेरु पर्वत तथा सर्पप (सरसों) इन दोनों के समान परिमाण होने का दोष उपस्थित हो जाता है क्योंकि किसी एक अवयव को निरवयव नहीं मानने से अवयव के अवयव, उसके अवयव, उसके अवयव इस क्रम से अवयव की धारा होने और कहीं विश्राम

नहीं रहने से मेह और सर्प के परिमाण में विभेद कैसे कहा जा सकता है ?

## आत्मा

“ज्ञानाधिकरणमात्मा—यानी जिस में ज्ञान गुण रहता है वही आत्मा है ।” आत्मा दो प्रकारके होते हैं— जीवात्मा और परमात्मा ।

## जीवात्मा

सुख आदि के आश्रय को जीवात्मा कहते हैं । जीवात्मा प्रति-शरीरमें भिन्न एवं विभु ( व्यापक ) और नित्य है ।

प्रश्न— ‘मनुष्योऽहं, प्राणोऽहम्’ इत्यादि सर्वत्र ‘अहं’ प्रतीतिका शरीर ही विषय है ऐसा क्षात होता है तब ‘शरीर से भिन्न जीवात्मा है’ यह कैसे कहा जा सकता है ?

समाधान-- शरीर आत्मा नहीं है क्योंकि हस्त, पाद आदि भी तो शरीर ही हैं, उनके नाश होने पर आत्मा का भी विनाश हो जायगा । इन्द्रिय भी आत्मा नहीं, क्योंकि “योऽह घट-मार्श सोऽहं इदानीं स्पृशामि” इस प्रकारके अनुसन्धान का अभाव हो जायगा ।

नेत्र इन्द्रिय के द्वारा घट देखे गया था और त्वचा के द्वारा स्पर्श किया जाता है तब “जो मैं घट देख चुका हूँ वहीं मैं स्पर्श करता हूँ” इस प्रकार का अनुसन्धान (प्रत्यभिज्ञा) नहीं हो सकता है



क्योंकि अन्य के द्वारा जो अनुभूत पदार्थ है उसका अनुसन्धान अन्य को नहा होता है इस लिये देह और इन्द्रिय से अतिरिक्त जीव माना जाता है। एक एक शरीर में सुख आदि की विभिन्नता दीखने से एक एक शरीर में भिन्न भिन्न जीव माना जाता है।

जीवात्मा परमाणु-परिमाण यानी अत्यन्त सूक्ष्म परिमाण नहीं हो सकता है क्योंकि समस्त शरीर-व्यापी जो सुख-दुःख हैं उनकी उपलब्धि नहीं होगी यानी समस्त शरीर के किसी भी अंगके फटने पर जो दुःखका अनुभव होता है वह नहीं होना चाहिये क्योंकि आत्मा के परमाणु की तरह परिमाण मानने से उतने ही सूक्ष्म प्रदंश में सुख-दुःख की उपलब्धि होगी और समस्त शरीर में सुख-दुःख की उपलब्धि नहीं होगी और समस्त शरीर में सुख-दुःख की उपलब्धि होती है यह सार्वजनिक प्रत्यक्ष है।

मध्यम परिमाण भी जीवात्मा नहीं हो सकता है क्योंकि “यत् मध्यमपरिमाणं तदनि-यम्— यानी जो मध्य परिमाण बड़ा होता है वह अनित्य ही होता है” इस प्रकार की व्याप्ति रहने के कारण मध्यम परिमाण मानने से जीवात्मा अनित्य हो जाता है और जीवात्मा के अनित्य होने से कृतहान और अकृताभ्यागम ये दोनों दोष हो जाते हैं।

सारांश यह कि संसार में कोई सुखी और दुःखी जीव देखा जाता है। इस प्रकार की सुख-दुःख की विचित्रताका हेतु उसके पूर्व अज्ञ के सुकृत और दुष्कृत हैं यह तर्क-सिद्ध है।

यदि जीवात्मा को अनित्य माना जाय तो पुराकृत कर्म का परित्याग हो जाता है और बिना किये कर्म का फल भोग होने लगेगा तब सृष्टि की मर्यादा नियमित नहीं रहेगी अतः मध्यम परिमाण जीव का नहीं हो सकता है।

## परमात्मा (ईश्वर)

नित्य ज्ञान का जो अधिकरण है वह ईश्वर है।

प्रश्न—“ईश्वर है” इस में क्या प्रमाण है ? ईश्वर के अस्तित्व में प्रत्यक्ष प्रमाण तो है नहीं, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण दो प्रकार के होते हैं—एक बाह्य और एक आभ्यन्तर। उसमें बाह्य प्रमाण तो नहीं हो सकता है क्योंकि ईश्वर नीरूप यानी रूप-रहित द्रव्य है और बाह्य प्रत्यक्ष रूपवान् द्रव्य का ही होता है। आभ्यन्तर प्रत्यक्ष भी ईश्वर का नहीं हो सकता है क्योंकि आत्मा के धर्म जो सुख आदि हैं उन से ईश्वर अतिरिक्त पदार्थ है और आन्तर प्रत्यक्ष सुख आदि का ही होता है, जो आत्मा के धर्म हैं उन से अतिरिक्त किसी का ही आन्तर प्रत्यक्ष नहीं होता है अतः ईश्वर का बाह्य या आभ्यन्तर किसी प्रकार का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है इस लिये प्रत्यक्ष प्रमाण से ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता है।

समाधान— अनुमान प्रमाण से ईश्वर की सिद्धि होती है क्योंकि “क्षित्यादिकं कर्तृजन्यं कार्यत्वात् घटवत्-यानी पृथिवी आदि सब कर्तृजन्य है अर्थात् उन सबका कोई कर्ता अवश्य है क्योंकि वे कार्य यानी उत्पत्तिशाली पदार्थ हैं, घटकी तरह।” समस्त पदार्थ कर्तृ-जन्य हैं उनका कर्ता कोई मनुष्य आदि दृष्ट नहीं है अतः जो उनका कर्ता है वही ईश्वर है इस अनुमान के द्वारा ईश्वर की सिद्धि होती है।

ज्ञान-चिकीर्षा और कृति जिस में रहे उसे कर्ता कहते हैं। सकल परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थों के द्रष्टा होने के कारण ईश्वर सर्वज्ञ हैं। उपमान और आगम वैशेषिकके मान्य ही नहीं। ईश्वरके अस्तित्वमें अनुमान प्रमाण है अतः ‘ईश्वर है’ यह निश्चित है।

\* “सुखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रियं मनः—सुख-दुःख आदि आन्तर धर्म की जो उपलब्धि होती है उसका साधन मन है।

एक एक आत्माको एक एक मनकी आवश्यकता है, आत्मा अनेक हैं अतः मन भी अनेक (अनन्त) हैं और नित्य हैं। मन अणुरूप है यानी मनका परिमाण अणु (अति सूक्ष्म) है।

मध्यम परिमाण या विभु परिमाण नहीं है। मध्यम परिमाण मानने से अनित्य हो जाता है और विभु परिमाण माननेसे ज्ञान मात्र के प्रति “आत्म-मनःसंयोग” असमवायी कारण कहा गया है। मन को विभु मानने से असमवायीकारण के अभाव हो जाने से कोई भी ज्ञान उत्पन्न नहीं होगा क्योंकि आत्मा विभु है और मन

भी विमु होगा और दो विमु पदार्थों का संयोग नहीं माना जाता है। यदि विमु-द्वय का संयोग माना जाय तो उसका संयोग नित्य होगा और उस के नित्य संयोग रहने से सुषुप्ति का अभाव हो जायगा। 'पुरीतत्' नाड़ी से अतिरिक्त स्थलमें आत्म-मन-संयोग सर्वत्रा विद्यमान रहता है। मन के अणु-परिमाण मानने से जब मन 'पुरीतत्' नाम की नाड़ी में प्रवेश करता है तब सुषुप्ति होती है और जब उस नाड़ी से निकलता है तब ज्ञानक्री उत्पत्ति होती है यानी कुछ ज्ञान होने लगता है अतः मन अणु है यह निश्चित होता है।

### अनुभव

स्मृति से भिन्न जो ज्ञान है उसे अनुभव कहते हैं और संस्कार मात्रसे उत्पन्न ज्ञान स्मृति है। अनुभव दो प्रकार के होते हैं— यथार्थ और अयथार्थ।

### यथार्थ

'तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थः-तद्विशेष्यक और तत्प्रकारक जो ज्ञान है उसे यथार्थ अनुभव कहते हैं। इसी को 'प्रमा' भी कहते हैं।

### अयथार्थ

'तदभाववति तत्प्रकारश्चायथार्थः'—अन्य विशेष्यक और अन्य प्रकारक जो ज्ञान है उसे अयथार्थ कहते हैं।

वैशेषिक मनमे यथार्थ अनुभव दो प्रकारके ही होते हैं। जैसे—  
प्रत्यक्ष, अनुमिति।

उक्त दोनों प्रकारके अनुभवके कारण भी दो होते हैं। वे प्रमा के कारण है अतः उन्हें प्रमाण कहते हैं। प्रत्यक्ष, अनुमान वे दो प्रमाण माने जाते हैं।

### कारण

“अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्ति वं कारणत्वम्”— जो अन्यथा सिद्ध न हो और नियतरूप से पूर्ववर्ती हो वह कारण कहा जाता है। जैसे पट के तन्तु आदि और घटके मृत्तिका आदि कारण हैं। अन्यथासिद्ध तीन प्रकार के होते हैं।

### प्रथम अन्यथा सिद्ध

• “येन सदैव यस्य यं प्रति पूर्ववृत्तित्वमवगम्यते तदन्यथा सिद्धम्”। जिस कार्य के प्रति जिसके साथ ही जिसकी पूर्व-वर्त्तिता ज्ञात होती है वह उससे अन्यथा सिद्ध होता है। जैसे पटके प्रति, तन्तुरूप और तन्तुत्व की जो पूर्व-वर्त्तिता है वह तन्तु के साथ ही है अतः तन्तु से तन्तुरूप या तन्तुत्व अन्यथा सिद्ध हो जाता है इस लिये पट के प्रति तन्तुरूप या तन्तुत्व कारण नहीं होता है।

### दूसरा अन्यथा सिद्ध

अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वे ज्ञात एव यस्य यं प्रति पूर्ववृत्तित्वमवगम्यते तं प्रति तदन्यथा सिद्धम्।

अन्य कार्य के प्रति पूर्ववृत्तित्व ज्ञात रहने पर ही जिस के प्रति जिसको पूर्व-वर्त्तिता ज्ञात होती है वह उस के प्रति अन्यथा सिद्ध है । जैसे "शब्द" कार्य के प्रति आकाश की पूर्ववर्त्तिता ज्ञात रहने पर ही पट रूप का के प्रति आकाश का पूर्व-वर्त्तित्व ज्ञात होता है अतः पट रूप कार्य के प्रति आकाश अन्यथा सिद्ध है ।

### तीसरा अन्यथासिद्ध

'अन्यत्र यन्मनियतपूर्ववृत्तिन एव कार्यसम्भवे तत्सह-भूतमन्यथासिद्धम्-- अन्य स्थल में जिसका नियत पूर्ववृत्तित्व सिद्ध है उस से ही कार्य सम्भव होने पर उस के सहभूत जो है वह अन्यथासिद्ध है । जैसे— पाकज-स्थल में गन्ध के प्रति द्रव्य का पूर्ववृत्तित्व सिद्ध ही है और उसीसे गन्धरूप कार्यसम्भव होने पर गन्धके प्रति उसके सहभूत रूप-प्रागभाव अन्यथासिद्ध है । कोई भी अन्यथासिद्ध कारण नहीं कहलाता है । किसीके मतमें घटके प्रति रासभ आदि अन्यथासिद्ध ही माना गया है तब नियत शब्द व्यर्थ ही जंचता है ।

### कार्य

"प्रागभाव-प्रतियोगि कार्यम्—यानी प्रागभाव का जो प्रतियोगी होता है अर्थात् जिसका प्रागभाव होता है वह कार्य है ।"

कारण तीन प्रकार के होते हैं । समवायी कारण, असमवायी कारण और निमित्त कारण ।

## समवायी कारण

“यन्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्—यानी जिस में समवाय सम्बन्ध से कार्य उत्पन्न होता है वह समवायी कारण है।” जैसे—तन्तु तो पट का समवायी कारण है और पटरूप का समवायी कारण पट है।

## असमवायी कारण

“कार्येण-कारणेन वा सदैकस्मिन्नर्थे समवेतत्वे सति यन् कारणम् तदसमवायि कारणम्।”

कार्य जो पट है उसके साथ एक तन्तुरूप अर्थमें समवेत हो कर तन्तु-संयोग कारण है अतः तन्तु-संयोग पट का असमवायी कारण है यानी तन्तु-संयोग होने से ही पट बनता है इस लिये तन्तु-संयोग पट का कारण है और वह तन्तु-संयोग समवाय सम्बन्ध से तन्तु में रहता है और कार्य भी यानी पट भी समवाय सम्बन्ध से तन्तु में रहता है।

इसी प्रकार किसी स्थलमें कारणके साथ यानी कारण जो पट है उसके साथ एक तन्तुमें समवेत हो कर पट-रूप का तन्तु-रूप कारण है अतः पट-रूप का तन्तु-रूप असमवायी कारण है यानी तन्तु-रूप सर्वदा पट रूप का कारण होता है क्योंकि जैसा तन्तु (सूता) का रूप रहता है वैसे रूप का ही पट (वस्त्र) तैयार होता है अतः पट रूप का कारण तन्तु-रूप होता है और वह तन्तु-रूप अपने कारण तन्तु में समवाय सम्बन्ध से रहता है और उस तन्तु

मे पट भी समवाय सम्बन्ध से रहता है इस लिये पट-रूपके कारण जो पट है उसके साथ तन्तु-रूप भी तन्तु मे समवेत होने से पट-रूप का असमवायी कारण तन्तु-रूप होता है ।

## निमित्त कारण

“समवायि-असमवायि-भिन्नकारणं निमित्त कारणम्— समवायी कारण और, असमवायी कारण से भिन्न जो कारण है वह निमित्त कारण है ।” घट के ढण्ड, चक्र, चोवर आदि और पट के कुबिन्द ( जुन्हाहा ), वेमा आदि निमित्त कारण हैं ।

## प्रमा ( यथार्थ ज्ञान )

वैशेषिक के मतमे प्रत्यक्ष, अनुमिति ये दो प्रकार की ही प्रमा यथार्थ ज्ञान माने जाते हैं अतः प्रत्यक्ष, अनुमान ये दो ही प्रमाण भी माने गये हैं ।

## प्रत्यक्ष प्रमा

“इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मक प्रत्यक्षम्— ( गौतम सूत्र १।१।४। )”

‘अव्यपदेश्य’ शब्दका अर्थ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है और व्यवसायात्मक शब्दका अर्थ सविकल्पक प्रत्यक्ष है ।

चक्षुरादि इन्द्रिय हैं, घट आदि अर्थ हैं, संयोग आदि सन्निकर्ष हैं, तज्जन्य जो ज्ञान है यानि इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से जो ज्ञान होता है उस ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं । प्रत्यक्ष ज्ञान भी दो प्रकार के हैं— सविकल्पक और निर्विकल्पक ।



## सविकल्पक

“विशेष्य-विशेषणसम्बन्धावगाहि ज्ञान सविकल्पकम्”—विशेष्य, विशेषण और सम्बन्धका जिसमें ज्ञान होता है उसे सविकल्पक ज्ञान कहते हैं। जैसे - स्यामोऽयम् ब्राह्मणोऽयम् इत्यादि नाम, जाति आदि विशेषण-विशेष्य सम्बन्धावगाहो ज्ञान है। सविकल्पक को विशिष्ट बुद्धि कहते हैं।

## निर्विकल्पक

“विशेषण विशेष्य-सम्बन्धानवगाहि ज्ञान निर्विकल्पकम्”—जिस ज्ञानमें विशेषण विशेष्य और सम्बन्धना भान नहीं होता है उस निर्विकल्पक ज्ञान कहते हैं।

घट-रूप आदि के साथ चक्षुःसन्निकर्ष होने पर प्रथम पृथक् पृथक् रूपसे घट और घटत्व आदि का जो ज्ञान होता है उसमें पहला निर्विकल्पक ज्ञान होता है। उत्तर ज्ञान चानी बादमें सविकल्पक ज्ञान होता है। निर्विकल्पक ज्ञान कहने में नहीं आता है कि वह ऐसा ज्ञान है जैसे बाल या गूँग का ज्ञान कहने में नहीं आता है।

## छःप्रकारके सन्निकर्ष

सयोग, सयुक्त-समवाय, सयुक्तसमवत्-समवाय, समवाय, समवत्-समवाय, विशेषण-विशेष्यभाव।

नेत्र के द्वारा जो घट का प्रत्यक्ष होता है वह सयोग सम्बन्ध से होता है। घट के रूप का प्रत्यक्ष ‘सयुक्तसमवाय’ सम्बन्ध से होता है।

घट-रूप की रूपत्व जाति का प्रत्यक्ष 'सयुक्तसमवेतसमवाय' संबन्ध से होता है ।

श्रोत्रक द्वारा जो शब्दका साक्षात्कार (प्रत्यक्ष) होता है वह 'समवाय' संबन्ध से होता है । 'भ्रमवतसमवाय' संबन्ध से शब्दत्वका साक्षात्कार होता है, विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्धसे अभावका प्रत्यक्ष होता है । उक्त छ प्रकार के सन्निकर्ष होते हैं इन्हीं छ प्रकार के सन्निकर्षों से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है इसको 'षोडश सन्निकर्ष' कहते हैं ।

### प्रत्यक्ष प्रमाण

उक्त प्रत्यक्ष ज्ञानका कारण (साधन) इन्द्रिय है अतः इन्द्रिय को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । अतः अनुमितिको विचार न्यायदर्शनमें विशद रूप से किया जायगा अतः उसका यदा विचार नहीं किया जाता है क्योंकि वह प्रक्रिया वैशेषिक दर्शन की भी प्रायः समान है ।

वैशेषिक के अनुसार उपमिति तो अनुमितिम ही अन्तर्गत मानी गयी है अतः उपमिति अलग मान्य नहीं और वैशेषिक के मतमें शब्द प्रमाण तो माना ही नहीं जाता है ।

\* वैशेषिक दर्शन समाप्त \*

## न्याय दर्शन प्रारम्भ

न्याय दर्शनका मूल आचार्य यानी प्रवर्तक गौतम मुनि हैं अ इस दर्शनको गौतम दशन भी कहते हैं। बहुत विशदरूपसे इस सागोपाग अनुमानका निरूपण किया गया है अतः इसको “न्याय-दर्शन” कहते हैं।

इसे आन्वीक्षिकी विद्या भी कहते हैं। वैशेषिक दर्शनकी तरह प्रायः न्यायदर्शन की प्रक्रिया है, कुछ ही विभेद है। न्याय-शास्त्रमें सोलह पदार्थ माने गये हैं।

## सोलह पदार्थ

प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छद्म, जाति, नि-प्रदस्थान ये सोलह पदार्थ न्याय-शास्त्रमें कहे जाते हैं।

## प्रमा

न्याय दर्शनमें प्रत्यक्ष आदि चार प्रमा यानी यथार्थ ज्ञान माने गये हैं। प्रत्यक्ष प्रमाका लक्षण वैशेषिक-दर्शनमें हो चुका है अतः पुनः उसका विचार यहां नहीं किया जाता है। प्रमाके कारण प्रमाण भी चार हैं।

## अनुमान

“अनुमितिकरणमनुमानम्— अनुमितिरूप ज्ञानका जो साधन है उसे अनुमान प्रमाण कहते हैं।”

## अनुमिति

“परामर्शजन्यज्ञानमनुमितिः—परामर्श से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसे अनुमिति कहते हैं।” जैसे—‘पर्वतो वह्निमान्’ यह ज्ञान अनुमिति है।

## परामर्श

“व्याप्ति-विशिष्टपक्ष्यर्मताज्ञानं परामर्शः—व्याप्तिविषयक जो पक्ष्य-धर्मताका ज्ञान है उसे परामर्श कहते हैं।” जैसे—“वह्निव्याप्य धूमवानयं पवेतः” यानी वह्नि (अग्नि) धूमका व्यापक है अर्थात् धूम से अधिक प्रदेशमें अग्निकी सत्ता है क्योंकि जहाँ जहाँ धूम रहता है वहाँ तो अग्नि का रहना अनिवार्य ही है और जहाँ धूम नहीं भी है वहाँ भी वह्नि की सत्ता (अवस्थिति) देखी जाती है, जैसे अयोगोलक (अग्निरूप-लोहपिण्ड) में है, अतः वह्नि व्यापक है और धूम व्याप्य है इस प्रकार वह्नि-धूमके व्याप्य-व्यापकभाव संबन्धके ज्ञात होने पर “वह्निके व्याप्य जो धूम है वह धूम इस पर्वतमें है” इस प्रकारका जो ज्ञान होता है वही ‘परामर्श’ है।

## व्याप्ति

“यत्र धूमस्तत्र वह्निरितिसाहचर्यनियमो व्याप्तिः । जहा जहा धूम है वहाँ वहाँ वह्नि है इस प्रकार जो धूमके साथ वह्निका साहचर्य है वही व्याप्ति है।”

## पक्षधर्मता

“व्याप्यस्य पर्वतादिवृत्तित्वं पक्षधर्मता— व्याप्यका जो पर्वत आदि प्रदेशमें रहना है वही पक्षधर्मता है।”

सारांश यह कि जिस प्रदेशमें व्याप्य रहता है उस प्रदेश में नियमतः व्यापक रहता ही है इस प्रकारके निश्चय रहने से किसी प्रदेशमें व्याप्यके अस्तित्वका जब निश्चय होता है तब उक्त निश्चय से जो ज्ञान उत्पन्न होता है यानी जब इस प्रदेशमें उसका व्याप्य मौजूद है तब व्यापक भी उक्त प्रदेशमें अवश्य है यह ज्ञान अनुमिति है और उसका जो साधन धूम आदि है वह ‘अनुमान’ है। लिग (चिन्द) का देख कर लिगी (चिह्वाले) का जो ज्ञान होता है वह अनुमान प्रमाणके द्वारा होता है। जैसे धूमको देख कर अग्निका, कारीगरीको देख कर कारीगरका जो ज्ञान होता है वह अनुमान प्रमाण का कार्य है।

## लिङ्ग या अनुमान

जिसके द्वारा अनुमिति होती है उसको लिङ्ग या अनुमान कहते हैं। जैसे धूम आदि।

## लिङ्गी या साध्य

अनुमितिका निदान व्याप्ति है यानी उक्त प्रकारका साधचर्य-नियम है। व्याप्ति दो प्रकारकी होती है— सम व्याप्ति और विषम व्याप्ति।

## सम व्याप्ति

जहाँ व्यापक और व्याप्य इन दोनोंकी सत्ता समान रूपसे रहती है वहाँ सम व्याप्ति कहो जाती है। जैसे गन्ध और पृथिवीत्व का है, जहाँ गन्ध है वहाँ पृथिवीत्व है और जहाँ पृथिवीत्व है वहाँ गन्ध है।

## विषम व्याप्ति

जहाँ व्यापक और व्याप्य इन दोनों की सत्ता न्यूनाधिक रूपसे रहती है यानी व्यापक अधिक देश में रहता है और उसकी अपेक्षा व्याप्य न्यून देश में रहता है वहाँ विषम व्याप्ति कही जाती है। जैसे अग्नि और धूम की है, क्योंकि धूम की अपेक्षा अग्नि अधिक देश में रहता है।

## त्रिविध अनुमान

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववत्-शेषवत्-सामान्यतोदृष्टम् ।  
(न्याय दर्शन १ । ५)

तत् पूर्वक अर्थात् प्रत्यक्षविशेष मूलक ज्ञान अनुमान है, वह तीन प्रकार का है, जैसे-पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट ।

त्रिविध अनुमानवाचक जो पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट ये तीन शब्द हैं उन के अनेक प्रकार अर्थ अनेक स्थान में उपलब्ध हैं किन्तु वात्स्यायनका तात्पर्य यहाँ वर्णित है।

## पूर्ववत् अनुमान

कारण-दर्शन से जो कार्य का अनुमान है अर्थात् कारण-लिंगक जो अनुमान है उसे पूर्ववत् अनुमान कहते हैं।

जैसे मेघ के अतिशय दर्शन से जो वृष्टि का अनुमान किया जाता है कि शीघ्र ही वृष्टि होगी इस प्रकार वृष्टिरूप कार्य का जो अनुमान है वह पूर्ववत् अनुमान है।

## शेषवत् अनुमान

कार्य दर्शन से कारण का अनुमान होता है अर्थात् कार्य-लिंगक जो अनुमान है उसे 'शेषवत् अनुमान' कहते हैं।

जैसे नदी की अत्यन्त वृद्धि देख कर यहाँ वृष्टि हुई है ऐसा जो अनुमान किया जाता है वह शेषवत् अनुमान है।

## सामान्यतोदृष्ट अनुमान

कारण और कार्य भिन्न केवल व्याप्य वस्तु को देख कर जो अनुमान किया जाता है उसे 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमान कहते हैं।

वात्स्यायनने 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमानका कुछ भी लक्षण नहीं किया है किन्तु सूर्य के गमनानुमान को सामान्यतो दृष्ट का उदाहरण कहा है।

उद्द्योतकर और विश्वनाथ प्रभृति नैयायिकने कार्य कारण भिन्न लिंगक अनुमान को 'सामान्यतोदृष्ट' कहा है।

## उदयनाचार्य प्रभृत्तिके मत

• उदयनाचार्य, गङ्गेश, विश्वनाथ प्रभृति नैयायिकोंके मत में केवलान्वयी अनुमान 'पूर्ववदनुमान' है। केवल व्यतिरेकी अनुमान 'शेषयत्' अनुमान है। अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान 'सामान्यतो-ष्ट' अनुमान है। उन केवलान्वयी आदिमें भी उन लोगोंका मत-भेद है।

### केवलान्वयी

उदयनाचार्यके मतमें केवलमात्र अन्वयके सहचार-ज्ञान द्वारा जिस स्थलमें हेतु-साध्यकी व्याप्ति का निश्चय होता है वहां 'हेतु' केवलान्वयी कहा जाता है।

गङ्गेशोपाध्यायके मतमें जिस स्थलमें केवल अन्वयकी व्याप्ति-ज्ञान द्वारा अनुमिति होती है वहांका 'अन्वय-व्याप्ति ज्ञान' केवलान्वयी कहलाता है।

### केवल व्यतिरेकी

उदयनके मतमें केवल व्यतिरेक-सहचार द्वारा जहां हेतु और साध्यकी व्याप्ति का निर्णय होता है वहां 'हेतु' केवल व्यतिरेकी है किन्तु गङ्गेश के मतमें केवल व्यतिरेक व्याप्ति ज्ञान के द्वारा अनुमिति होने पर वह 'व्याप्ति-ज्ञान' केवल व्यतिरेकी है।

### अन्वय-व्यतिरेकी

• उदयनके मतमें जहां पर अन्वय और व्यतिरेकी उभय सहचार-



द्वारा व्याप्ति का निश्चय होता है वहा जो 'हेतु' है वह अन्वय-व्यतिरेकी कहलाता है ।

गङ्गेशके मतमें उक्त दोनों प्रकार की व्याप्ति-द्वारा जो व्याप्ति-ज्ञान होता है वह व्याप्तिज्ञान 'अन्वय-व्यतिरेकी' कहलाता है । उस व्याप्ति ज्ञानके रहने से अनुमिति होती है ।

सारांश यह कि प्रत्येक अनुमान में प्रथम व्याप्य-व्यापक भाव रूप संबन्ध का ज्ञान रहना आवश्यक है । व्याप्य-व्यापक भाव संबन्ध ज्ञात होने पर जिस प्रदेश में व्यापक पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होता है किन्तु उसके व्याप्य मात्र का प्रत्यक्ष होता है या अन्य रूपसे निश्चय होता है, उस प्रदेशमें उस व्याप्य पदार्थके ज्ञान विशेष प्रयुक्त उसके व्यापक पदार्थ का जो ज्ञान विशेष उत्पन्न होता है वही ज्ञान विशेष अनुमिति है ।

### लिङ्ग-लिङ्गी

अनुमान में व्याप्य पदार्थ ही हेतुरूप से गृहीत होता है अतः व्याप्य पदार्थ को लिङ्ग कहते हैं, और व्यापक पदार्थ को लिङ्गी कहते हैं इस लिये लिङ्ग-लिङ्गीका संबन्ध कहनेसे व्याप्य-व्यापक भाव संबन्ध कहा जाता है ।

किसी स्थान में घूम को देखने से ही इस स्थान में बहि है इस प्रकार का ज्ञान बहुत लोगों को होता है, इसी प्रकार कहीं घूम विशेषको देख कर या शब्द विशेष सुन कर रेल गाड़ी या टीमुर

के शीघ्र आनेका अनुमान कर के यात्री लोग सावधान हो जाते हैं यह सब-सम्मत है।

वृक्ष के कम्पन को देख कर या शंस-ध्वनि सुन कर शीघ्र के शीघ्र आने का लोग क्यों नहीं अनुमान करते हैं। इसका कारण उक्त स्थलोंमें व्याप्य पदार्थ का ज्ञान नहीं होना है अतः तर्क-सिद्ध हो जाता है कि व्याप्य पदार्थके ज्ञान होने से ही उसके व्यापक पदार्थ का ज्ञान होता है और इसी को अनुमिति कहते हैं अर्थात् व्याप्य पदार्थ के ज्ञानसे जो व्यापक पदार्थ का ज्ञान है वही 'अनुमिति' है।

### लिङ्ग-परामर्श

“बहि-व्याप्य धूम से युक्त यह प्रदेश है” इस ज्ञान को लिङ्ग-परामर्श कहते हैं इस प्रकार के ज्ञान होने के बाद ही “यह प्रदेश बहि से युक्त है” ऐसा ज्ञान होता है यही ज्ञान अनुमिति है।

पूर्वोक्त लिङ्ग-परामर्श अनुमिति का चरम कारण है इसी लिये उद्घोषकर ने ‘लिङ्गपरामर्श’ को ही मुख्य अनुमान प्रमाण कहा है। जैसे — “वयन्तु पश्यामः सर्वमनुमानमनुमितेस्तन्नान्तरीयेकत्वात् प्रधानोपसर्जनताविवक्षाया लिङ्गपरामर्श इति न्याय्यम्, फलपुनरत्र-न्यायः, १ आनन्तर्यप्रतिपत्तिरित्यस्मालिङ्गपरामर्शादनन्तरं शेषार्थ-प्रतिपत्तिरिति तस्मालिङ्गपरामर्शो न्याय्य इति स्मृतिर्न प्रधानम्।”

(न्यायवार्तिक ५. सूत्र)

लिङ्ग दर्शन, व्याप्तिस्मरण और लिङ्ग-परामर्श ये सब अनुमान

प्रमाण हैं इस में सन्देह नहीं, किन्तु उन में चरम कारण 'लिंगपर मर्श' ही प्रधान है।

### व्याप्तिस्मरण

बह्नि का धूम व्याप्य है, अर्थात् जिस जिस प्रदेश में धूम रह है उस समस्त प्रदेश में बह्नि रहता ही है ऐसा ज्ञान जिस व्यक्ति को हो चुका है उस को उस विषय का एक संस्कार उत्पन्न हो जाता है। कभी किसी प्रदेश में जब वह व्यक्ति धूम को देखता है या अन्य प्रमाण के द्वारा धूम को जानता है तब सामान्यतः धूम मात्र में उस के पहले जो बह्नि-व्याप्यता या बह्नि की व्याप्ति ज्ञात है उसका स्मरण होता है अर्थात् धूम के रहने से उस प्रदेश में बह्नि अवश्य रहेगा, यह उस के मन में आता है उसी स्मरणको 'व्याप्ति-स्मरण' कहते हैं।

### अनुमान शब्दार्थ का निर्वचन

'अनु' पूर्वक 'मा' धातु से भाव अर्थ में ल्युट् प्रत्यय करने से 'अनुमान' शब्द सिद्ध होता है और उसका अर्थ 'अनुमिति' होता है।

### अनुमिति

यद्यपि प्रत्यक्षविशेष-मूलक एक प्रकार के ज्ञान को 'अनुमिति' कहते हैं। और उसी को अनुमान भी कहा जाता है। इस प्रकार अनुमिति के अर्थ में ही अनुमान शब्द का प्रयोग दृष्ट है किन्तु प्रमाण के विभाग में महर्षि गातमने जब अनुमान शब्द का प्रयोग किया है

तब यहाँ अनुमान शब्द के द्वारा अनुमान प्रमाण समझा जाता है और 'अनुमीयतेऽनेन' इस अर्थ में 'अनु' पूर्वक 'मा' धातु से करण अर्थ में ल्युट् प्रत्यय करने से, 'अनुमान' शब्द सिद्ध होता है। अर्थात् जो यथार्थ अनुमिति का करण है वही अनुमान प्रमाण है। पूर्वोक्त अनुमिति की तरह अनुमान भी प्रत्यक्ष विशेष-मूलक एक प्रकार का ज्ञान है।

प्रत्येक अनुमान में दो पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध विशेष का ज्ञान आवश्यक होता है। दो पदार्थ यानी एक व्याप्य या व्याप्त दूसरा व्यापक।

### व्याप्य या व्याप्त

कोई भी पदार्थ जिस पदार्थ के सर्वत्र आधार प्रदेशमें सम्बन्ध युक्त हो कर रहता है उसे व्याप्य वा व्याप्त कहते हैं।

### व्यापक

किसी पदार्थके सर्वत्र आधार-प्रदेशमें जिसका सम्बन्ध रहता है उसे व्यापक कहते हैं।

जैसे—विशिष्ट धूम व्याप्य है और वहि उसका व्यापक है। विशिष्ट धूम को व्याप्त कर के वहि रहता है अर्थात् जिस जिस प्रदेशमें धूम रहता है, सर्वत्र उस प्रदेशमें वहि रहता ही है। वहिसे अतिरिक्त किसी प्रदेशमें भी धूम नहीं रह सकता है क्योंकि धूमका वहि कारण है। वहि के बिना धूम की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती है अतः धूम के सकल आधार में वहि के सम्बन्ध रहने से धूम को वहि

का व्याप्य या वह्नि-व्याप्त कहते हैं। धूममें वह्नि का उक्त प्रकार का जो सम्बन्ध है उसी को 'व्याप्ति' कहते हैं। सर्वत्र सम्बन्ध का ही नाम 'व्याप्ति' है।

स्वार्थ और परार्थ के भेद से अनुमान दो प्रकार के होते हैं।

### स्वार्थानुमान

स्वयमेव अनेक जगह धूम और वह्नि का सहचार (एकत्र अवस्थिति) देख कर 'यत्र धूमस्तत्राग्निः' इस प्रकार व्याप्तिज्ञान करके जो व्यक्ति पर्वत के समीप जाता है और पर्वत में वह्नि है या नहीं है इस प्रकार के संशय होने से पर्वत में धूम को देख कर उक्त व्याप्ति ज्ञान का स्मरण करता है यानी 'जहां धूम है वहां वह्नि है' इस पूर्व के निश्चय का स्मरण करता है और वैसा स्मरण होने से उसको "वह्नि-व्याप्य धूमवान् यह पर्वत है" इस प्रकार का जो ज्ञान उत्पन्न होता है वही 'लिंगपरामर्श' है। वही लिंगपरामर्श "पर्वतोवहिमान्— यानी पर्वतमें वह्नि है" इस अनुमितिरूप ज्ञानका उत्पादक है अतः वही स्वार्थानुमान है।

### व्याप्तिज्ञान का हेतु क्या है ?

अनेक जगहके सहचार-दर्शन मात्र से व्याप्ति-ज्ञान नहीं होता है किन्तु व्यभिचार-ज्ञानविरह-सहकृत जो सहचारज्ञान है वह व्याप्ति-ज्ञान का हेतु या व्याप्ति-ग्राहक होता है, क्योंकि पार्थिवत्व और लोह लेशयत्व का शतशः फोटा, मन्दिर आदि में सहचार-दर्शन होने पर

भी मणि आदि में व्यभिचार हो जाता है अतः केवल सहचारका दर्शन ही व्याप्ति-प्राप्तक नहीं है किन्तु व्यभिचार ज्ञानसे रहित, जो सहचार दर्शन है वही सर्वत्र व्याप्ति प्राप्त होता है ।

व्यभिचार ज्ञान दो प्रकार का होता है—निश्चय और शका । उसका विरह यानी परित्याग कहीं तर्क से होता है और कहीं स्वतः सिद्ध है ।

धूम-बहिके व्याप्ति-ज्ञान में कार्य-कारण भाव के भग हो जाने का जो प्रसंग उपस्थित हो जाता है उसी तर्क से वही व्यभिचार शकाका निवारण होता है यानी 'यदि धूमो बहिर्व्यभिचारो स्यात् तर्हि 'बहिर्जन्यो न स्यात्—अर्थात् धूम यदि बहिसे अलग रहे तो वह बहि से उत्पन्न नहीं हो' इस तर्क से धूम-बहि के व्यभिचार शका का निवारण हो जाता है क्योंकि धूम-बहि का वैसा ही कार्य-कारण भाव सर्वत्र दृष्ट है यानी सर्वत्र धूम-बहि का सहचार दर्शन होता है ।

यद्यपि भूत, भविष्यत्, दूर, व्यवहित सकल धूममें बहिके सादृश्य की लौकिक प्रत्यक्षता नहीं है तो भी सामान्यप्रत्यासत्ति से सकल धूम में बहि के सादृश्य की लौकिक प्रत्यक्षता होती है अर्थात् बहित्व-धूमत्वरूप सामान्य ( जाति ) की प्रत्यासत्ति ( सम्यन्ध ) से सकल बहि और धूमका ज्ञान हो जाता है ।

### परार्थानुमान

स्वयमेव धूमसे बहि का अनुमान करके दूसरे को समझाने के लिये जो पश्चादवयव वाक्य का प्रयोग किया जाता है वह परार्थ-

तुमान् है । जैसे—‘१-पर्वतो वह्निमान्’ ‘२-धूमवत्त्वात्’ ३- ‘यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसम्’ ४- ‘तथा चायम्’ ‘५-तस्मात्तथा’

### पञ्चावयव

“प्रतिष्ठा-हेतूदाहरणोपनयननिगमनानि पञ्चावयवाः ।”

पर्वत वह्निमान् है, यह प्रतिष्ठा है । धूम रहनेके कारण, यह हेतु है । जो जो धूमवान् हैं वे सब वह्निमान् हैं जैसे—पाकगृह । यह दृष्टान्त है । वैसा ही यह भी है यानी यह भी धूमवान् है यह उपनयन है । इस लिये यह भी वैसा ही है यानी वह्निमान् है यह निगमन है । इस प्रकार पक्ष-ज्ञान, लिंग-ज्ञान, पक्षधर्मता-ज्ञान, अबाधित्व आदि का ज्ञान उक्त पञ्चावयव का प्रयोजन है यानी प्रतिष्ठाका प्रयोजन पक्ष-ज्ञान है । हेतुका प्रयोजन लिंग-ज्ञान है । उदाहरणका प्रयोजन व्याप्ति-ज्ञान होता है । उपनयनका प्रयोजन ‘पक्षधर्मता’ ज्ञान करना है निगमनका प्रयोजन किसी प्रकार की बाधा नहीं है यह ज्ञान करना है ।

### करण

“स्वार्थ और परार्थ दोनों अनुमितिओंमें लिंग परामर्श ही करण है ।” यद्यपि व्याप्तिस्मृति और पक्षधर्मता-ज्ञान इन दोनों से ही अनुमिति होती है तथापि “वह्निव्याप्यधूमवानयम्” यह जो शब्द-परामर्श है यानी उक्त प्रकार शब्द-जन्य जो परामर्श होता है उस परामर्श की आवश्यकता है अतः उसी को सर्वत्र हेतु मानने से लाघव होता है अन्यथा “वह्निव्याप्योधूमः” और “धूमवान् पर्वत” इत

दोनों क्षान्तियों को हेतु मानने से गौरव होता है अतः 'लिङ्गपरामर्श' ही अनुमितिका कारण है किन्तु लिङ्ग कारण नहीं है यही निश्चित है ।

### प्रमेय

प्रमा में जो प्रतिभासित होता है उसे प्रमेय कहते हैं । प्रमेय बारह प्रकारके हैं जैसे—आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ ( विषय ), बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव यानी पूर्व शरीर के परित्याग कर के दूसरे शरीर का ग्रहण करना फल, दुःख, अपवर्ग अर्थात् मोक्ष ।

### संशय

अनिश्चयात्मक ज्ञान को संशय कहते हैं । संशय तीन प्रकार के होते हैं—साधारण धर्म, असाधारण धर्म, और विप्रतिपत्ति ।

### प्रयोजन

जिस के उद्देश से लोगों की प्रवृत्ति होती है, उसे प्रयोजन कहते हैं । प्रयोजन दो प्रकार के हैं—दृष्ट और अदृष्ट ।

### दृष्टान्त

‘यथायमथं लौकिका बुध्यन्ते तथा परीक्षका अपि सोऽर्थो दृष्टान्तः’  
, ( न्यायदर्शन २५ वें सूत्र का भाष्य )

लौकिक और परीक्षक दोनों समान रूप से जिस पदार्थ को जानते हैं वह दृष्टान्त होता है अर्थात् वक्ता और श्रोता दोनों जिस



वस्तु को समान रूप से जानते रहते हैं उसे "दृष्टान्त" कहते हैं। साधर्म्य और वैधर्म्य के भेद से दृष्टान्त दो प्रकार के होते हैं।

### सिद्धान्त

प्रामाणिक रूपसे स्वीकृत जो वस्तु है वह सिद्धान्त है। सिद्धान्त चार प्रकार के होते हैं-सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अधिकरण, और अभ्युपगम।

### तर्क

व्याप्य के आरोप से जो व्यापक का आरोप किया जाता है उसे तर्क कहते हैं। तर्क एगारह प्रकार के होते हैं। जैसे-व्याघात, आत्माश्रय, अन्योऽन्याश्रय, चक्रकाश्रय, अनवस्था, प्रतिबन्धी, कल्पजालाघव, कल्पना-गौरव, उत्सर्ग, अपवाद, और वैजात्य।

### निर्णय

यथार्थ अनुभव स्वरूप जो प्रमा है उसे 'निर्णय' कहते हैं। निर्णय चार प्रकार के होते हैं। जैसे-साक्षात्कृति, अनुमिति, उपमिति और शाब्द।

### वाद

तत्त्व-निर्णय के फलस्वरूप जो कथा विरोध है उसे 'वाद' कहते हैं।

### जरूप

विजय चाहने वाले वादी और प्रतिवादी दोनों के अपने अपने

पक्ष के साधन से युक्त जो कथा होती है उसे "जल्प" कहते हैं।

## वितण्डा

अपने किसी पक्ष को स्थापन नहीं कर के जो दूसरे के पक्ष में दोषारोपण करना है उसे "वितण्डा" कहते हैं।

## कथा

बाढ़ी और प्रतिवादी के स्वपक्ष और पर-पक्ष का ग्रहण करना है उसे 'कथा' कहते हैं।

## हेत्वाभास

जो पदार्थ साध्य का साधक नहीं होता है किन्तु हेतुस्वरूप से माना जाता है उसे 'हेत्वाभास' कहते हैं। हेत्वाभास पांच प्रकार के होते हैं, जैसे—सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम या साध्यसम, असिद्ध और अतीत काल।

असाधक वा दुष्ट हेतु हेत्वाभास कहा जाता है। जिसके ज्ञान होने से प्रकृत अर्थ की सिद्धि नहीं होती है वह अनुमिति के सबन्धमें दोष कहा गया है। ये दोष पांच प्रकारके हैं। जैसे—व्यभिचार, विरोध, प्रकरणसम, असिद्धि और कालात्यय। इन पांच प्रकार के दोष रहनेके कारण दुष्ट हेतु (हेत्वाभास) भी पांच प्रकारके कहे जाते हैं। जैसे—सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, असिद्ध और अतीत काल।

## व्यभिचार और सव्यभिचार

हेतुमें साध्यकी व्याप्तिके अभाव होनेसे साध्याभावकी व्याप्ति का नहीं रहना व्यभिचार दोष है और व्यभिचार-युक्त हेतु को सव्यभिचार कहते हैं।

तात्पर्य यह कि धूमके रहने पर वह्नि को रहना ही पड़ेगा किन्तु वह्नि के रहने पर धूमको रहना ही होगा यह नहीं, धूम रह भी सकता है और नहीं भी रह सकता है। पर्वत आदिमें वह्निके हेतु धूम है किन्तु अयोगोलकमें धूम नहीं है यह व्यभिचार है अतः वह्नि-हेतुक धूमकी अनुमिति नहीं होती है।

## विरुद्ध

जो हेतु अपने सिद्धान्तका ही विरोधी है उसे विरुद्ध हेतु कहते हैं।

## , प्रकरणसम वा सत्प्रतिपक्ष

तुल्यबल परामर्शकालीन परस्पर विरुद्ध अर्थ-साधनके निमित्त तुल्य बल सहकार से प्रयुक्त हेतु-द्वय को 'प्रकरण सम वा सत्प्रतिपक्ष' कहते हैं।

जैसे—एक पक्षका कथन है कि रूप'आदिकी तरह 'बहिरिन्द्रिय-प्राप्त' होनेके हेतु शब्द अनित्य है, दूसरे पक्षका कथन है कि आकाशकी तरह स्पर्श-शून्य होनेके हेतु शब्द नित्य है।

## असिद्ध

साध्य की तरह जो हेतु पक्षमे असिद्ध वा अनिश्चित है उसे असिद्ध कहते हैं।

जैसे—छाया को पक्ष और द्रव्यभाव को साध्य करके गति को हेतु कहना अर्थात् गति हेतु-प्रयुक्त छायामे द्रव्यत्व सिद्ध करना। छायामे द्रव्यभाव असिद्ध है।

## कालातीत वा बाधित

पक्षमे साध्य-सत्ताके काल अतीत होने पर पक्षमें साध्य-साधन के लिये प्रवृत्त हेतु को कालातीत वा बाधित हेतु कहते हैं।

## छल

दूसरे अभिप्राय से कथित शब्द के दूसरे अभिप्राय की कल्पना करके दोष देना 'छल' है। छल तीन प्रकार के हैं, वाक्यछल, सामान्यछल और उपचारछल।

## जाति

अपना ही व्याघात करने वाला जो उत्तर है उसे जाति कहते हैं। जाति चौबीस प्रकार की होती है। जैसे—साधर्म्यसम, वैधर्म्यसम, उत्पत्तिसम, अपकर्षसम, वण्यसम, अवर्ण्यसम, विरूपसम, साध्यसम, प्राप्ति-सम, अप्राप्तिसम, प्रसङ्गसम, प्रतिदृष्टान्तसम, अनुत्पत्तिसम, सशयसम, प्रस्मरणसम, हेतुसम, अर्थापत्तिसम, अविशेषसम, उपपत्तिसम,

उपलब्धिसम, अनुपलब्धिसम, नित्यसम, अनित्यसम, और कार्यसम ।

## निग्रहस्थान

पराजय का जो निमित्त ( हेतु ) है उसे 'निग्रहस्थान' कहते हैं निग्रहस्थान बार्हस प्रकारके होते हैं, जैसे-

प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासन्ध्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक्य, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त और हत्वाभास ।

## हेतु

दृष्टान्त के समान धर्म रहने के कारण साध्य का जो साधक है वह हेतु है

१४

## अपवर्ग (मोक्ष)

दुःख क आत्यन्तिक उच्छेद को मोक्ष कहते हैं । न्याय शास्त्र में जो प्रमाण आदि सोलह भाव पदार्थ कहे गये हैं उनका तत्त्वज्ञान से मोक्ष प्राप्त होता है । मोक्ष दो प्रकार के हैं—परा मुक्ति और अपरा मुक्ति । निर्वाण मुक्तिको 'परा मुक्ति' कहते हैं । वह मुक्ति तो पदार्थों के तत्त्वज्ञान के बाद ही नहीं प्राप्त होती है किन्तु उस के प्राप्त होने का यह क्रम है—

“दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोष-मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन-  
न्तरापायादपवर्गः ।” (न्याय-दशान १।१।२)

दुःख, जन्म, प्रवृत्ति (धर्म-अधर्म), दोष (राग-द्वेष) और मिथ्याज्ञान यानी आत्मा प्रभृति पदार्थों में अनेक प्रकार का भ्रमज्ञान इन सब के उत्तर उत्तर के विनाश से अर्थात् कारण के विनाश से कार्यनाश क्रम से, अव्यवहित पूर्व पूर्व के विनाश हो जाने से अपवर्ग अर्थात् निर्वाण- लाभ होता है ।

## निर्वाण मुक्ति

तत्त्व पदार्थोंके सामान्य और विशेष रूपसे तत्त्व ज्ञान होने से मिथ्या ज्ञान का विनाश होता है । और मिथ्या ज्ञानके विनाश होने से राग-द्वेष रूप दोष की निवृत्ति होती है, उसकी निवृत्ति होने से धर्म-अधर्मरूप प्रवृत्तिकी निवृत्ति होती है, उसकी निवृत्ति से जन्म की निवृत्ति होती है । जन्मकी निवृत्तिसे दुःखकी आत्यन्तिक निवृत्ति होती है यही “निर्वाण-मुक्ति” है इसीको “परा मुक्ति” भी कहते हैं ।

## जीवन्मुक्ति

जो मुक्ति उक्त पदार्थोंके तत्त्व-साक्षात्कारके बाद ही उत्पन्न होती है उसे ‘जीवन्मुक्ति’ या ‘अपरा-मुक्ति’ कहते हैं ।

तत्त्व-साक्षात्कारकी महिमा से भुभुक्षुके ‘पूर्व सचिव’ धर्म-अधर्म समस्त विनष्ट हो जाते हैं, किन्तु प्रारब्ध धर्म-अधर्म रहता ही है । विना भोगके प्रारब्ध कर्मका क्षय नहीं होता है इस लिये जीवन्मुक्त व्यक्ति को जितने दिन तक प्रारब्ध भोगके लिये शरीर धारण करना

पड़ता है उतने दिन तक उनको निर्वाण मुक्ति प्राप्त नहीं होती है। जैसी श्रुति है—“तावदेवास्यचिरं यावन्नविमोक्ष्ये अथ संपत्स्ये” मुमुक्षु जो आत्मा आदि पदार्थ संबन्धी मिथ्या ज्ञान विनष्ट करनेके लिये प्रथमतः वेदादि शास्त्र-द्वारा आत्मा आदिके यथार्थ स्वरूपका शब्द-बोध प्राप्त करता है उसीका नाम ‘श्रवण’ है। उसके बाद युक्तिके द्वारा उस श्रुत-तत्त्व की परीक्षा करना ‘मनन’ है। नैयायिक के मतमें वह मनन इस न्यायविद्या के अधीन है, उस न्यायविद्या के द्वारा प्रमाणों के तत्त्व-ज्ञान सम्पादन के लिये संशय प्रभूत पदार्थों का तत्त्व-ज्ञापन कराया गया है। उपादेय और त्याज्य के भेदसे व्यवस्थित जो प्रमेय पदार्थ सब हैं उनके तत्त्व ज्ञापन के लिये ही प्रमाण पदार्थ का तत्त्व-ज्ञापन किया गया है।

प्रमाणोंके द्वारा विचार करने से यह निश्चित होता है कि आत्मा से ले कर अपवर्ग-पर्यन्त बारह प्रकारके जो प्रमेय पदार्थ हैं उनमें ‘आत्मा’ और ‘अपवर्ग’ उपादेय (प्राप्त) हैं। बाकी जो दश पदार्थ हैं वे त्याज्य हैं। ये दश पदार्थ ही दुःखके हेतु हैं अतः वे हेय हैं।

न्यायविद्याके साहाय्यसे मनन के द्वारा आत्मा आदि पदार्थोंके तत्त्व ज्ञान होने पर भी मिथ्याज्ञान-जन्य संस्कार रहता ही है। और पहले की तरह उसे भ्रमज्ञान भी होता ही रहता है। दिग्भ्रान्त व्यक्तिका हजारों अनुमानके द्वारा भी वह संस्कार विनष्ट नहीं होता है।

तत्त्व-साक्षात्कार होने पर ही मिथ्यासाक्षात्कार वा विपरीत साक्षात्कार निवृत्त हो सकता है और तत्त्व-साक्षात्कार-जन्य संस्कार ही विपरीत संस्कार को दूर कर सकता है यह लोक प्रसिद्ध है अर्थात् लौकिक भ्रमस्थल में भी ऐसा ही देखा जाता है। जो व्यक्ति भ्रमसे रज्जुको सर्प समझता रहता है उसका जब तक रज्जु के स्वरूपका प्रत्यक्ष नहीं होता है तब तक उसका वह भ्रम विनष्ट नहीं होता है। किसी आप्त जनके द्वारा यह कह देने पर भी कि 'यह सर्प नहीं है' अथवा हेतु की सहायतासे 'यह सर्प नहीं है' इस प्रकारके अनुमान होने पर भी कुछ देरके बाद उसके समीप जाने पर पुनः वहाँ पर सर्प ज्ञान उपस्थित हो जाता है। किन्तु रज्जुके स्वरूप के प्रत्यक्ष हो जाने के पश्चात् फिर वह भ्रम नहीं रहता है, उसी प्रकार आत्मा आदि विषयोंमें जीवको प्रत्यक्षात्मक भ्रमज्ञान रहता है, उसके नाश करनेके लिये आत्मा आदि पदार्थोंके तत्त्व-साक्षात्कार करना अवश्यक होता है। तत्त्व-साक्षात्कार उत्पन्न होने के पश्चात् वह बद्ध नहीं कहला सकता। उस समय वह मुक्त कहा जाता है किन्तु तत्त्व-ज्ञान होने से सहसा वह देहसे विमुक्त हो जाता है यह कहना ठीक नहीं है। प्रारब्ध कर्म-फलको मोगने के लिये वह जीवित रहता है। वही तत्त्वदर्शी जीवन्मुक्त व्यक्ति शास्त्रगता है, उन्हींका उपदेश शास्त्र है।

सारांश यह कि निर्माण मुक्ति तत्त्व-ज्ञानके बाद ही नहीं होती है। जीवन्मुक्ति तत्त्वज्ञानके बाद ही प्राप्त होती है।



## उपमिति

प्रसिद्ध-साधर्म्य के द्वारा जो साध्यका निश्चयात्मक ज्ञान है उसे 'उपमिति' कहते हैं। गौतम सूत्रके भाष्यकार वात्स्यायनने इस प्रकार इसकी व्याख्या की है— अतिदेश वाक्य-प्रयोज्य स्मृति सहकृत प्रसिद्ध वस्तुके सादृश्य-ज्ञान द्वारा जो अप्रसिद्ध वस्तु विषयक सज्ञा-सङ्गी ( नाम-नामी )का बोध है वह 'उपमिति' है।

## अतिदेश-वाक्य

एक पदार्थम जो अन्य पदार्थका धर्म कथन है उसे 'अतिदेश-वाक्य' कहते हैं। 'गाय की तरह गवय पशु होता है' यह वृद्ध-वाक्य ही अतिदेश वाक्य है। जब कोई व्यक्ति किसी जानकार व्यक्तिके सुनना है कि गायकी तरह गवय होता है, उसका वाद कभी वह जगलमें जाता है और वहा 'गवय' को देखता है। गाय के सादृश्य ज्ञान प्रयुक्त अतिदेश वाक्य-जन्य संस्कार रहनेके कारण 'गायकी तरह गवय होता है' इस वाक्यका स्मरण करके इस जन्तुका ही नाम गवय है इस प्रकार सज्ञा-सङ्गीका बोध ही उपमिति है। गौतमने उपमितिका विभाग नहीं किया है किन्तु उदयनाचार्य प्रभृतिने साधर्म्य और वैधर्म्यके भेदसे उपमितिके दो भेद कहे हैं।

## शब्द-प्रमिति और शब्द-प्रमाण

शब्द द्वारा जो बोध होता है उसे शब्दबोध कहते हैं। जैसे— शुरुक उपदेश वाक्य श्रवण करके छात्रोको उपदिष्ट अर्थका शब्द-

बोध उत्पन्न होता है । गौतमसूत्र में इसका लक्षण इस प्रकार किया गया है—आप्त वाक्यको शब्द कहते हैं उस शब्द-जन्य बोधको शब्द प्रमा कहते हैं और उस के जनक शब्द को शब्दप्रमाण कहते हैं । वह शब्द प्रमाण दो प्रकारके हैं । जैसे— दृष्टार्थक और अदृष्टार्थक ।

### दृष्टार्थक

जिस शब्दका अर्थ प्रत्यक्ष सिद्ध है उसको 'दृष्टार्थक' कहते हैं जैसे—तुम गौर वर्ण हो, मेरी पुस्तक अच्छी है ।

### अदृष्टार्थक

जिस शब्दका अर्थ प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है उसको अदृष्टार्थक कहते हैं । जैसे—यज्ञ करनेसे स्वर्ग मिलता है, भगवान् की पूजा करने से भगवान् प्रसन्न होते हैं ।

प्रमाण द्वारा ही प्रमेय पदार्थ स्थिर किया जाता है अतः प्रथम प्रमाण का ही उल्लेख किया गया है ।

गौतमने सोलह पदार्थके विषय-वर्णन करके परीक्षाके विषयका उल्लेख किया है ।

### परीक्षा

किसी विषय को स्वीकार करनेके लिये जिस युक्तिका उपन्यास ( कथन ) किया जाता है उसको परीक्षा कहते हैं । जिस जिस विषयमें सन्देह उत्पन्न होता है उसके तत्त्व-निश्चयके लिये परीक्षा की जाती है । जैसे—प्रमेय आदि की परीक्षा है ।

## आत्म-परीक्षा

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, ज्ञान ये सब जीवात्मा के लिङ्ग अर्थात् अनुमापक गुण हैं। जिनके ज्ञान आदि गुण हैं किन्तु जो ऋड हैं वही आत्मा हैं। वह नित्य, व्यापक, चेतन और प्रति शरीर भिन्न है।

समस्त इन्द्रिय और शरीर आदि के अधिष्ठाता आत्मा हैं। आत्मा के नहीं रहने पर इन्द्रिय आदि से कुछ भी कार्य नहीं हो सकता है। जैसे रथ-गमन से सारथि का अनुमान होता है, वैसे ही जड़-आत्मक देह की चेष्टा आदि देख कर आत्मा का अनुमान होता है।

## शरीर-परीक्षा

शरीर के सम्बन्धमें अनेक मतभेद हैं। किसी का मत है कि पंचभूत-योगसे शरीर उत्पन्न होता है अतः शरीर पांचभौतिक है। किसी का मत है कि शरीरमें आकाशके योग रहने पर भी आकाश उपादान कारण शरीर का नहीं है अतः शरीर चातुर्भौतिक है। किसी का मत है कि शरीरमें वायु-सम्बन्ध रहने पर भी शरीरके बाहर ओर भातर सदा गमन-शील वायु उपादान कारण शरीरका नहीं हो सकता है। गौतमका मत है कि शरीर पार्थिव है। शरीरमें पृथिवीके गन्ध गुण की प्रत्यक्षता है अतः शरीर पार्थिव है। शरीरमें जल आदि का उपष्टम्भ मात्र है अर्थात् उपका सहयोगी सम्बन्ध मात्र है।

## अथ वैशेषिक-न्याय दर्शनके खण्डन प्रारम्भ

### परमाणु कारणवादका खण्डन

इस जगत में जितने पदार्थ दृष्ट होते हैं वे सब के सब अपने अवयवों से ही रचित देखे जाते हैं। जैसे वस्त्र तन्तु से बनता है और घट मृत्तिका से बनता है। तन्तु ( सूता ) वस्त्र का अवयव है और मृत्तिका घट का अवयव है अतः तन्तु का वस्त्र और मृत्तिका का घट अवयवी है।

अवयवी पदार्थों की उत्पत्ति अपने अवयवों के समवाय ( संघ ) और सयोग से होती है।

वस्त्र और घट भी समवाय सवन्ध-युक्त, सयोग-सहकृत तन्तु और मृत्तिका से उत्पन्न होता है।

तत्सामान्यरूप से यानी उस के समान होने के कारण जो कुछ भी सावयव पदार्थ है वे सब स्थानुगत यानी अपनेमें अनुगत समवाय-सवन्ध युक्त, और सयोग-सहकृत किसी द्रव्य पदार्थ के द्वारा उत्पन्न होते हैं, और वह अवयव-अवयवी का विभाग जहाँ निवृत्त होता है यानी जहाँ पर उक्त विभाग नहीं होता है, वह अपकर्षपर्यन्त-गत अर्थात् सूक्ष्म की चरम सीमा में प्राप्त पदार्थ परमाणु है।

पर्वत, समुद्र प्रभृति यह समस्त जगत सावयव है और सावयव होने के कारण वे उत्पत्ति-विनाशवान् हैं और कार्य भी, विना कारण

का कभी नहीं हो सकता है इसी लिये परमाणु ही समस्त जगत का कारण है इस प्रकार वैशेषिक-सिद्धान्त में परमाणुकारणवाद या आरम्भवाद माना जाता है।

पृथिवी, जल, तेज, और वायु इन चार भूतों को सावयव देखने से चार प्रकार के परमाणु की कल्पना करनी पड़ती है, वे सारे परमाणु सूक्ष्म की चरम सीमा पर हैं अतः उनका विभाग नहीं हो सकता है।

नाशवान् पृथिवी आदि भूतों का परमाणु-पर्यन्त जो विभाग होता है वही 'प्रलय' है।

जब जीव का अदृष्ट भोगोन्मुख यानी जीवको सुख-दुःख भोग-कराने के लिये प्रवृत्त होता है तब सब से प्रथम वायवीय परमाणु में अदृष्ट के अनुरोध से कर्म उत्पन्न होता है वह कर्म अपने आश्रय (आधार) स्वरूप परमाणु को अपर परमाणु से संयुक्त कर देता है यानी उक्त कर्म के द्वारा वायवीय परमाणुओं का परस्पर संयोग हो जाता है। ;

उसके बाद वायवीय द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि क्रम से वायु उत्पन्न होता है।

इसी प्रकार अग्नि (तेज), जल और पृथिवी उत्पन्न होती है यानी प्रथम परमाणु में कर्म यानी क्रिया, उस क्रिया से परमाणुओं का संयोग और उस संयोग से द्व्यणुक, त्र्यणुक आदि क्रम से

अग्नि, जल आदि उत्पन्न होते हैं। इसी रूप से इन्द्रिय-सहित शरीर उत्पन्न होता है।

यह समस्त जगत् परमाणु से उत्पन्न होता है और 'तन्तु-पट' न्याय की प्रणाली से परमाणु-वर्ती रूप आदि गुण से द्व्यणुकादि-वर्ती रूप आदि गुण उत्पन्न होते हैं इस तरह जो भूतोंकी उत्पत्ति है वही सृष्टि या सर्ग-काल है।

इस प्रकार संयोग से सर्ग यानी सृष्टि होती है और विभाग से प्रलय होता है। संयोग की उत्पत्ति होने के लिये पहले परमाणुओं में कुछ कर्म (व्यापार) होता है तब परमाणुओंका पारस्परिक संयोग और उस से द्व्यणुक, त्र्यणुक की उत्पत्ति क्रम से इस जगत् रूप सृष्टिका निर्माण होता है और विभाग की उत्पत्ति होने के लिये भी पहले परमाणुओं में जब कुछ कर्म होता है तभी प्रलय होता है।

### परमाणुकारणवादी के सृष्टि-प्रलयके खण्डन

परमाणुकारणवाद में यह कहा जाता है कि प्रलय-काल में जब परमाणु सब एक दूसरे से विभक्त यानी अलग अलग रहते हैं तब जो उनका संयोग होता है वह कर्म-वशतः यानी वह कुछ कर्मके द्वारा ही होता है क्योंकि तन्तुओं में कुछ कर्म होने से ही तन्तुओं का संयोग देखा जाता है और कर्म पदार्थ कार्य है अर्थात् किसी से जन्य (उत्पन्न) होता है यानी कर्म का कुछ निमित्त (हेतु) अवश्य

रहता है क्योंकि उसके हेतु नहीं रहने से परमाणुओं में पहले पहल कर्म कैसे उत्पन्न हो सकता है ?

निमित्त भी, प्रयत्न अथवा अभिघात अर्थात् क्रिया से युक्त एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य के साथ संयोगविशेष ( जैसे कूटने के समय गिराते हुए मुसल का ऊखल से जो संयोग है ), संस्कार अर्थात् वेग आदि इन में से ही कुछ मानना पड़ेगा और उनमें से किसी का भी संभव नहीं है क्योंकि प्रलय-काल में प्रयत्न का असंभव है क्योंकि उस समय शरीर नहीं है और शरीर में अवस्थित जो मन है उस मनमें आत्माके संयोग होनेसे आत्मामें प्रयत्न नामका गुण उत्पन्न हो सकता है ।

इस प्रकार सृष्टि ( सर्ग ) होने के पश्चात् ही अभिघात आदि भी दृष्ट होता है ।

सृष्टिके पहले यानी प्रलय-काल में कुछ भी निमित्त नहीं रहने के कारण परमाणुओं में आद्य कर्म ( प्राथमिक कर्म ) असंभव है ।

यदि यह कहा जाय कि अदृष्ट निमित्त है तो वह अदृष्ट अस्मि-समवायी होगा अथवा अणु-समवायी होगा अन्य प्रकार से अदृष्ट कारण नहीं हो सकता है क्योंकि वह अचेतन है ।

अचेतन पदार्थ जब चेतन से अविष्टित ( प्रेरित ) नहीं होता तब वह किसी कार्य में प्रवृत्त नहीं होता है सुथवा अन्यको भी प्रवृत्त नहीं कराता है अर्थात् स्वयं अचेतन पदार्थ न तो किसी कार्य में प्रवृत्त होता है और न दूसरे को प्रवृत्त कराता है ।

प्रलय-काल में आत्मा भी अचेतन हो रहता है क्योंकि सृष्टि-कालमें उसमें चैतन्य गुण उत्पन्न होता है।

अदृष्ट को आत्म-समवायी यानी समवाय संबन्ध से आत्मा में अदृष्ट रहता है यह कहने पर भी परमाणु-वर्त्ती कर्म का कारण अदृष्ट नहीं हो सकता है क्योंकि अदृष्ट से परमाणुओंका कुछ भी संबन्ध नहीं है। ‘अदृष्टवान् पुरुष (आत्मा) के साथ समस्त परमाणुओं का संबन्ध है यानी संयुक्तसमवाय संबन्ध है ऐसा मानने पर सर्वदा संबन्ध रहने के कारण सर्वदा प्रवृत्ति होती रहेगी क्योंकि उसका और कोई अन्य हेतु नहीं है।

उक्त प्रकार कुछ भी कारण नहीं रहनेके हेतु परमाणुओंमें प्राथमिक कर्म नहीं हो सकता है और कर्म नहीं होने से संयोग नहीं होगा क्योंकि संयोगका कारण कर्म अर्थात् क्रियाविशेष है।

संयोग नहीं होने से द्व्यणुक आदि किसी भी कार्य की उत्पत्ति नहीं होगी क्योंकि द्व्यणुक आदि की उत्पत्ति संयोग होने से होती है। इस प्रकार परमाणुकारणवाद युक्ति-रहित है यही निश्चित होता है।

**अन्यप्रकारसे भी परमाणुकारणवादका खण्डन**

दूसरे प्रकार से भी परमाणुकारण वाद संगत नहीं है क्योंकि एक परमाणु का दूसरे परमाणुसे संयोग भी क्या सर्वात्मना होता है ? अथवा एक देश से होता है ?

यदि सर्वात्मना संयोग होता है तो उपचय, (वृद्धि) नहीं



होगा। वृद्धि नहीं होनेसे वह अणुमात्र ही रहेगा। स्थूल या दीर्घ द्रव्य नहीं हो सकेगा।

सारांश यह कि जब एक परमाणु का दूसरे परमाणु से समस्त अंशसे संयोग हो जायगा तब भी उतना ही बड़ा रहेगा कुछ भी उससे बड़ा नहीं होगा क्योंकि एक का समस्त अंश दूसरेमें मिल गया यानी तदाकार हो गया तब कैसे संयोग होने से बड़ा होगा ?

फिर भी समस्त अंशसे “एक दूसरे से संयुक्त होता है” यह मानने पर दृष्टि-विपर्यय अर्थात् लोगोंमें जो देखा जाता है उसके विपरीत हो जायगा क्योंकि लोगों में अवयव-विशिष्ट द्रव्य के साथ अवयव-विशिष्ट द्रव्यका संयोग ही देखा जाता है।

यदि एक अंश से संयोग मानें यानी एक परमाणुके एक देश के साथ अन्य परमाणु के एक देश का संयोग होता है ऐसा मानने पर परमाणु सावयव होता है यानी परमाणु का अवयव सिद्ध हो जाता है-।

### वैशेषिकका वेदान्त पर आक्षेप

न्याय-वैशेषिकके मतमें सृष्टिके संबन्धमें “परमाणुकारणवाद” माना गया है और वेदान्तियोंने ब्रह्मकारणवाद माना है। वेदान्त-मत में चेतन ब्रह्म इस सृष्टिका कारण कहा जाता है उस पर परमाणु-कारणवादी न्याय और वैशेषिकका इस प्रकार आक्षेप (शंका) है—

ब्रह्म चेत् जगतोयोनिस्तद्द्विशेषगुणान्वितम्।

जगृन् स्यान्नतु तत् तस्मात् तस्य न प्रकृतिर्भवेत् ॥

अर्थात् ब्रह्म यदि जगत्का उपादान कारण यानी समवायी कारण रहता तो यह जगत् ब्रह्मके विशेष गुण चैतन्यसे युक्त होता, किन्तु वैसा नहीं होता है अतः ब्रह्म जगत्का उपादान कारण नहीं है।

कहनेका तात्पर्य यह कि चेतन यदि आकाश आदि कार्योंका उपादान कारण होता तो नदारब्ध यानी उससे उत्पन्न आकाश आदि भी चेतन होता क्योंकि शुक्ल वर्ण तन्तुसे उत्पन्न वस्त्र शुक्ल वर्ण ही होता है, कभी लाल नहीं देखा जाता है और रक्त यानी लाल रंगके तन्तु से उत्पन्न वस्त्र लाल ही होता है, कभी शुक्ल या कृष्ण वर्ण नहीं होता है इसी प्रकार चेतनसे उत्पन्न आकाश आदि भी चेतन ही होता, अतः एव जगत्का उपादान कारण अचेतन ही है यही युक्ति-युक्त होता है और वह अचेतन परमाणु है। क्योंकि सूक्ष्म पदार्थ से स्थूल पदार्थकी उत्पत्ति देखी जाती है। जैसे— तन्तुसे वस्त्रकी और अंगुसे तन्तुकी उत्पत्ति होती है, इस प्रकार अपरूप अर्थात् शेष-पयन्त यानी आखिरमें कारण द्रव्य परमसूक्ष्म, निरवयव हो कर रहता है, इसी निरवयव मूल कारण द्रव्यको 'परमाणु' कहते हैं।

परमाणु को सावयव माननेसे उसके असंख्य अवयव होनेसे पर्वतराज सुमेरु और सर्पप (सरसो) दोनों का परिमाण (वजन) समान हो जाने का दोष उपस्थित हो जाता है, इसको विवेचना पहले हो चुकी है।

अचेतन परमाणु को इस जगत्के कारण मानने की पद्धति इस प्रकार है—

## जगत की उत्पत्ति का क्रम

सब से पहले अदृष्ट-युक्त जीवात्मा के परमाणु के साथ संयोग रहने से परमाणुमें एक प्रकार की क्रिया उत्पन्न होती है। तब वह परमाणु एक दूसरे परमाणु से संयुक्त हो कर ( मिल कर ) द्व्यणुक को आरम्भ करता है यानी उत्पन्न करता है और तीन द्व्यणुक मिल कर एक 'त्रिसरेणु' को उत्पन्न करते हैं और इसी क्रमसे चार त्र्यणुक मिल कर एक "चतुरणुक" को आरम्भ करते हैं इसी क्रमसे सूक्ष्म पदार्थ से स्थूल जगत की उत्पत्ति होती है।

यह नियम नहीं है कि बहुत परमाणु संयुक्त हो कर एक ही बार यानी उक्त द्व्यणुक आदिकी उत्पत्ति-क्रमको छोड़ कर एकाएक स्थूल पदार्थको ही उत्पन्न कर दे क्योंकि वे बहुत भी परमाणु ही हैं। परमाणुके बाहुल्य रहने पर भी उससे साक्षात् स्थूल पदार्थकी उत्पत्ति युक्ति-युक्त नहीं कही जा सकती क्योंकि यदि घटके आरम्भक अनन्त परमाणु ही एकाएक घटको उत्पन्न करते तो घटके ध्वंस ( नाश ) होने पर वहां कपाल, शर्करा आदि छोटे छोटे घटके टुकड़े दृष्ट नहीं होते, किन्तु घटके फूटने पर उसके अवयव ही ध्वंसावशेष रहते और वे अवयव परमाणु ही होते अतः वे दृष्ट भी नहीं होते किन्तु घट विनष्ट होने पर उसके छोटे छोटे अवयव दृष्ट होते हैं अतः द्व्यणुक आदिके क्रमसे ही किसी पदार्थ की उत्पत्ति होती है यही निश्चित होता है।

इस प्रकार द्रव्य के प्रति बहुत परमाणु समवायी कारण नहीं होते हैं किन्तु दो परमाणु ही द्व्यणुक रूप द्रव्य के समवायी कारण

होत हैं यानी दो परमाणु ही द्व्यणुकको उत्पन्न करते हैं। द्व्यणुक का परिमाण अणु है और परमाणु का परिमाण जो पारिमाण्डल्य है उससे भिन्न है। ईश्वर की अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न जो परमाणु-गत द्वित्व-सख्या है वही द्व्यणुकके परिमाण का आरम्भक है।

उक्त प्रकार दो द्व्यणुकोसे भी किसी द्रव्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है क्योंकि उत्पन्न होने वाला वह द्रव्य व्यर्थ हो जायगा, कारण यह कि द्व्यणुकसे उत्पन्न द्रव्य भी द्व्यणुक ही होगा, महत् परिमाणका नहीं होगा क्योंकि कारणके बहुत्वसे, कारणके महत्त्वसे और प्रचय-विशेष से महत्त्वकी उत्पत्ति होती है।

दो द्व्यणुकोम भी महत्त्व नहीं है अतः उनसे उत्पन्न द्रव्य कैसे महत् हो सकता है ? दो द्व्यणु को में बहुत्व सख्या भी नहीं है क्योंकि वे दो ही हैं यानी उनम द्वित्व सख्या ही है और तूल-पिण्ड ( रुईके पिण्ड ) की तरह द्व्यणुक का प्रचय-भेद यानी अवयव-समुदाय का शिथिल संयोग भी नहीं है क्योंकि उनका जो अवयव-समुदाय है वह निरवयव है अतः उनका अवयव-समुदाय का शिथिल संयोग विशेष कैसे कहा जा सकता ? अतः दो द्व्यणुकों से उत्पन्न द्रव्य भी अपने कारण द्व्यणुक की तरह अणुपरिमाणका ही होगा और ऐसा होनेसे पुरुषक भोग विशेष नहीं होनेके कारण सत्तार का निर्माण, जो भोगके लिये है और जिसका कारण अदृष्ट माना जाता है, अब वैसा नहीं होगा यानी सृष्टि-रचना का प्रयोजन जो भोग करना है वह नहीं होगा और उसका कारण जो अदृष्ट कहा

जाता है वह भी कारण नहीं होगा किन्तु वह सृष्टि-रचना जब तत्कारण से यानी द्व्यणुकका कारण जो द्व्यणुक है उस कारण स्वरूप द्व्यणुकसे ही हो जायगी यानी कारणस्वरूप द्व्यणुकसे ही सृष्टि उत्पन्न हो जाने से द्व्यणुकसे उत्पन्न दूसरे द्व्यणुकका कुछ भी प्रयोजन नहीं रहता है इस प्रकार द्व्यणुक से उत्पन्न अपर द्व्यणुक का आरम्भ ( उत्पत्ति ) व्यर्थ हो जाता है अतः आरम्भ को साथेक करनेके लिये बहुत द्व्यणुकों के द्वारा महत् और दीर्घ त्र्यणुक और त्र्यणुकोंसे चतुरणुक द्रव्यका आरम्भ होना उचित है क्योंकि प्रत्येक द्रव्यमें अलग अलग भोग होता है और ईश्वरकी अपेक्षा बुद्धिसे उत्पन्न जो बहुत्व संख्या है वही महत्त्व परिमाण का योनि अर्थात् असमवायी कारण है किन्तु त्र्यणुक आदिसे जो कार्य द्रव्य उत्पन्न होता है वह कारण की बहुत्व संख्या से अथवा कारण के प्रचय-भेदसे अथवा कारणके महत् परिणाम से "महत्" होता है यही न्याय-वैशेषिककी प्रक्रिया है।

### वैशेषिक के आक्षेप का निराकरण

वैशेषिक की उक्त प्रक्रियासे ही उनके आक्षेपका निराकरण किया जाता है।

वैशेषिक का यह जो नियम है कि "कारणसमवेत समस्त गुण यानी समवाय सम्बन्धसे कारणमें रहने वाले समस्त गुण कार्यद्रव्यमें अपने समान गुणको आरम्भ ( उत्पन्न ) करते हैं" यह व्यभिचार से दुष्ट है यानी उसका अपना ही नियम अपनी ही प्रक्रियामें सर्वत्र मान्य नहीं है क्योंकि जैसे द्व्यणुकसे महत् त्र्यणुककी उत्पत्ति

होती है किन्तु त्र्यणुकका महत्त्व गुण द्व्यणुकके महत्त्व गुणकी अपेक्षा नहीं करता है क्योंकि द्व्यणुक ह्रस्व है यानी महत्त्व गुणसे रहित है। अथवा जैसे ह्रस्व-द्व्यणुकसे दीर्घ त्र्यणुक की उत्पत्ति होती है किन्तु त्र्यणुक की दीर्घतामें द्व्यणुककी दीर्घता की अपेक्षा नहीं होती है क्योंकि द्व्यणुकमें दीर्घताका अभाव है। जैसे—परिमण्डल परमाणु से अपरिमण्डल अणु और ह्रस्व परिमाण द्व्यणुक उत्पन्न होता है उसी प्रकार चेतन ब्रह्मसे अचेतन जगत की उत्पत्ति होती है।

वैशेषिक-गणके मतमें समस्त परमाणु कुछ काल तक यानी जितने दिन तक प्रलय काल रहता है उतने दिन तक किसी प्रकारके कार्य को आरम्भ नहीं करते हैं और जो जिसका सम्भव है उस रूप आदि गुण से युक्त हो कर परिमाणद्वय परिमाणसे यानी निरतिशय परम सूक्ष्म परिमाणसे युक्त हो कर प्रलय समयमें रहते हैं।

प्रलय काल बीत जाने पर अदृष्ट-युक्त जीवके साथ परमाणुओंके संयोग होने से परस्पर संयुक्त हो कर द्व्यणुकादि-क्रमसे समस्त कार्यको उत्पन्न करता है और कारणके समस्त गुण अर्थात् कारण समवेत समस्त गुण अपने कार्यमें अपने सजातीय गुणान्तर का यानी अन्य गुणको उत्पन्न करता है अतः उत्पन्न होने पर भी कार्य द्रव्य एक क्षण तक निर्गुण यानी गुणसे शून्य रहता है। जब दो परमाणुओं से एक द्व्यणुककी उत्पत्ति होती है तब उसके शुक्ल आदि गुण तो द्व्यणुकमें अपर शुक्ल आदि के आरम्भक होते हैं किन्तु परमाणुका जो परिमाण है जिसका नाम परिमाणद्वय

है वह द्व्यणुकमे अपर पारिमाण्डल्य परिणाम का आरम्भ नहीं करता है किन्तु द्व्यणुक मे परमाणु से विलक्षण अणु और ह्रस्व परिमाण माना जाता है

इसी प्रकार तीन द्व्यणुक से एक त्र्यणुक की उत्पत्ति होती है और त्र्यणुक समवेत शुक्ल आदि गुण भी त्र्यणुक मे सजातीय अपर शुक्ल आदि गुणका आरम्भक होता है किन्तु द्व्यणुकका जो अणु और ह्रस्व परिमाण है वह अपने सजातीय अपर अणु और ह्रस्व परिमाण को त्र्यणुकमे उत्पन्न नहीं करता है किन्तु उससे विलक्षण परिमाण जो महत्, दीर्घ है वह त्र्यणुकमे उत्पन्न होता है।

सारांश यह कि जिस प्रकार वैशेषिक-मतमे परिमाण्डल परमाणुसे विलक्षण (विभिन्न) अणु और ह्रस्व द्व्यणुककी उत्पत्ति होती है। • अणु और ह्रस्व द्व्यणुक से विलक्षण महत् और दीर्घ त्र्यणुक की उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार चेतन ब्रह्म से विलक्षण अचेतन जगत्की उत्पत्ति हो सकती है।

यदि यह कहा जाय कि विरोधी अन्य परिमाणके द्वारा कार्य द्रव्य द्व्यणुक आदि आक्रान्त होता है अतः कारण-गत पारिमाण्डल्य उसके परिमाणका आरम्भक नहीं होता है और यहा तो चेतनाके विरोधी अन्य गुण के द्वारा जगत् आक्रान्त नहीं होता है अतः यहां कारण-गत चेतना कार्यमे अन्य चेतना को क्यों नहीं उत्पन्न करेगा। क्योंकि “अचेतना” नामका चेतना-विरोधी कोई गुण नही है किन्तु अचेतना केवल चेतना का अभाव मात्र है।

इस प्रकार पारिमाण्डल्य आदि दृष्टान्तके साथ समानता नहीं रहनेके कारण कारणगत चेतना कार्यगत चेतनाका उत्पादन करेगी यह कहना असंगत है क्योंकि "जिस प्रकार कारणमे रहता हुआ भी पारिमाण्डल्य आदि गुण कार्यके गुण का आरम्भक नहीं होता है उसी प्रकार कारणमे रहता हुआ भी चैतन्य गुण कार्यरूप जगतके गुणका आरम्भक नहीं होता है " यह अंश तो दृष्टान्त और दार्ष्टान्त दोनों में समान ही है ।

"अन्य परिमाण से आक्रान्त होने के कारण पारिमाण्डल्यादि आरम्भक नहीं होता है" यह भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि अन्य परिमाण से आक्रान्त होने के पहले ही पारिमाण्डल्य गुण क्यों नहीं द्वयणुकमे अपर पारिमाण्डल्य का आरम्भक होता है और उत्पत्तिके पहले तो अन्य परिमाण विद्यमान ही नहीं है तब किस प्रकार आक्रमण करेगा क्योंकि विद्यमान जो अन्य परिमाण है वही तो आक्रमण करेगा और जो विद्यमान नहीं है वह कैसे किसीका आक्रमण कर सकता है क्योंकि कार्य उत्पन्न हो कर एक क्षण तक निर्गुण ही रहता है यह विशेषिकने ही माना है ।

"परिमाण्डल्यादि गुण तो अन्य परिमाण के आरम्भ करने के लिये व्यग्र यानी आग्रह-युक्त रहने के कारण अपने समान अन्य परिमाण का आरम्भक नहीं होता है" यह कहना भी युक्ति-युक्त नहीं है क्योंकि द्वयणुक मे अन्य परिमाणका कारण द्वित्व सख्या मानी गयी है उसका कारण पारिमाण्डल्य नहीं कहा गया है ।



“कारणबहुत्वात् कारणमहत्त्वात् प्रचयविशेषाच्च महत्” “तद्विपर्येतमणु” ( वै० सू० ७।१।६। और १० )

अर्थात् कारण की बहुतायत से कारण के महत्त्व गुण से और प्रचय-विशेष से महत् परिमाण उत्पन्न होता है। अणु अर्थात् द्व्यणुक उसके विपरीत है। उसके अणुत्वका कारण ईश्वर की अपेक्षा-बुद्धि-जन्य द्वित्व संख्या है।

इस प्रकार महत्त्वका असमवायी कारण जो कारण-वर्ती महत्त्व आदि हैं वे ही दीर्घत्व का भी कारण होते हैं और अणुत्व का असमवायी कारण जो द्वित्व संख्या है वही ह्रस्वत्व का कारण है। जैसा कणादने कहा है— “एतेन दीर्घत्व-ह्रस्वत्वे व्याख्याते” (वै० सू० ७।१।१७)

“किसी सन्निधान-विशेष के रहने से कारण के बहुत्व आदि गुण हो कार्य ने गुणारम्भक होते हैं और परिमाणव्यादि गुण कार्य ने गुणारम्भक नहीं होते हैं” यह भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि अन्य द्रव्य या अन्य गुण के आरम्भ होने के समय कारण-वर्ती समस्त गुण समान रूप से अपने आश्रय में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान रहते हैं। किसी प्रकारका तारतम्य नहीं है। जितने गुण कारण में समवाय सम्बन्ध से कार्य-उत्पादन के समय में रहते हैं उनमें से कोई तो कार्यमें अपने समान जातीय गुण का आरम्भ करेगा और कोई आरम्भ नहीं करेगा इसका कुछ भी नियामक नहीं है अतः यही कहना पड़ता है कि परि-

माण्डूक्य का स्वभाव ही ऐसा है कि वह कार्य में गुणारम्भक नहीं होता है उसी प्रकार ब्रह्म-चैतन्य का भी स्वभाव ही है कि वह कार्य-स्वरूप। जगत में चैतन्य गुण का आरम्भक नहीं होता है।

फिर भी संयोगसे विजातीय द्रव्य आदि पदार्थोंकी उत्पत्ति देखी जाती है अतः “सजातीय पदार्थकी उत्पत्ति होती है” इस नियम में व्यभिचार हो जाता है यानी उक्त नियम का पालन नहीं होता है।

द्रव्य के कथा-प्रस्ताव में गुण का दृष्टान्त देना उचित नहीं है क्योंकि संयोग गुण है और दार्ष्टान्त में द्रव्य से द्रव्य की उत्पत्ति यानी परमाणु द्रव्यसे द्रव्य द्रव्य की उत्पत्ति की विवेचना की गयी है, यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि उक्त स्थलमें दृष्टान्त के द्वारा केवल विजातीय पदार्थ की उत्पत्ति दिखायी गयी है, और द्रव्य का द्रव्य ही उदाहरण हो या गुणका गुण ही उदाहरण हो इसका कुछ भी नियामक नहीं है और खास सुवकार कणादने द्रव्यके उदाहरणस्वरूप गुण को रक्खा है। जैसे —

प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणामप्रत्यक्षत्वात् संयोगस्य पञ्चात्मकं न विद्यते  
( वै० । सू० ४।२।२। )

अर्थात् जिस प्रकार प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष पृथिवी और आकाशमें समवेत संयोग अप्रत्यक्ष है यानी पृथिवी प्रत्यक्ष, पदार्थ है और आकाश अप्रत्यक्ष पदार्थ है और उन दोनों का जो संयोग है वह अप्रत्यक्ष ही रहता है उसी प्रकार प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष पञ्चभूत में

समवेत शरीर भी अप्रत्यक्ष ही होता किन्तु शरीर का तो प्रत्यक्ष होता है अतः शरीर पाञ्चभौतिक नहीं है ।

यहां पर भी सयोग गुणका उदाहरण स्वरूप शरीर द्रव्य कहा गया है इत्यादि विवेचना करने से यही निश्चित होता है कि वैशेषिक-मत की अपनी पद्धति से ही उस कं आक्षेप का समाधान हो जाता है । जैसा सिद्धान्तीने कहा है—

परमाणुगता न परमण्डलता द्व्यणुके करोति परिमण्डलताम् ।

द्व्यणुकातुगताच महति त्र्यणुके जनयेन्न तद्व्यणुतामपराम् ॥

अर्थात् परमाणुका पारिमाण्डल्य द्व्यणुक में अपर पारिमाण्डल्य को उत्पन्न नहीं करता है इसी प्रकार द्व्यणुक का अणुत्व त्र्यणुकमें अणुत्व को उत्पन्न नहीं करता है अर्थात् परमाणुसे द्व्यणुक उत्पन्न होता है तो भी वैसा परिमाण द्व्यणुक में नहीं रहता है किन्तु द्व्यणुक में परमाणु के परिमाण से भिन्न अणु और ह्रस्व परिमाण रहता ही है, वैसे द्व्यणुक से जब त्र्यणुक की उत्पत्ति होती है तो भी द्व्यणुक की तरह अणु और ह्रस्व परिमाण त्र्यणुक में नहीं माना जाता है क्योंकि त्र्यणुक महत् परिमाण कहा गया है ।

यदि यह कहा जाय कि कार्य की अणुता होने से उस से भोगा-धिभ्य नहीं होगा, अतः कारण-गत अणुत्व यानी द्व्यणुक में रहने वाला अणुत्व कार्यमें अणुत्वका आरम्भक नहीं है, वेदान्त-सिद्धान्तमें भी सबत्र जगत् में चतन्य के आरम्भक होने से अङ्ग-अङ्गिभाव नहीं होगा अतः मायारूप उपाधि से युक्त प्रकृत जगत् का उपादान

कारण कहा गया है उसमे मायाका गुण जडता है वह माया गुण जगत में जडताका उत्पादक होता है किन्तु ब्रह्म का जो चैतन्य गुण है वह जगत में चैतन्य का उत्पादक नहीं होता है। जैसा आचार्य वार्त्तिक-कारन कहा है—

सम प्रधान क्षेत्राणा चित्प्रधानश्चिदात्मनाम् ।  
पर कारणतामेति भावनाज्ञानकर्मभिः ॥

यदि यह कहा जाय कि ‘परमाणु के अवयव कल्पित है’ तो कल्पित (तुच्छ) अर्थात् जो कुछ वस्तु नहीं है, उस कल्पित (अवस्तु) अवयव का सयोग भी अवस्तु (तुच्छ) हो जायगा तब वह सयोग सत्य कार्य का असमवायी कारण नहीं होगा, क्योंकि उस से जो उत्पन्न होता है वह सत्य है और उस उत्पन्न होनेवाले का असमवायी कारण जो सयोग है वह कैसे कल्पित होगा, इस लिये असमवायी कारण सिद्ध नहीं होने के कारण द्रव्यणुक आदि कार्य द्रव्य उत्पन्न नहीं हो सकेगा।

जिस प्रकार जैसा आदि सर्गमें यानी प्रथम स्रष्टि होने में कुछ भी हेतु नहीं रहनेके कारण परमाणुओंमें किसी प्रकार के कर्म का होना असम्भव है उसी प्रकार महाप्रलयमें भी परमाणुओंमें कर्म उत्पन्न होना असम्भव है और उस समय भी कुछ कर्म होने से ही परस्पर विभाग हो कर महाप्रलय होता है किन्तु उस प्रकारके कर्म होनेके कुछ भी कारण नहीं हैं। अणु भी भोगके लिये है किन्तु प्रलयके लिये नहीं है।

इस प्रकार कुछ भी हेतु नहीं रहनेके कारण संयोग उत्पादनका अथवा विभाग-उत्पादन करनेका किसी प्रकारका भी कर्म परमाणुओंमें नहीं हो सकता है और कर्म नहीं होनेसे संयोग और विभाग नहीं होनेके कारण सर्ग (सृष्टि) और प्रलयका भी अभाव हो जायगा अतः परमाणुकारणवाद युक्ति-रहित है ।

तीसरे प्रकार से भी परमाणुकारणवाद मान्य नहीं है क्योंकि उक्त वाक्यमें सम्बन्ध माना गया है अर्थात् दो परमाणुओंसे विलक्षण (दोनों परमाणुओंसे भिन्न) एक द्व्यणुक उत्पन्न होता है और वह अपने अवयवरूप दोनों परमाणुओंमें समवेत रहता है यानी समवाय सम्बन्ध से रहता है ।

वैसा मानने से 'अनवस्था' नाम का दोष हो जाता है क्योंकि द्व्यणुक जिस प्रकार परमाणु-द्वय से अत्यन्त भिन्न रहने पर भी समवाय रूप अन्य सम्बन्धके द्वारा समवायीके साथ संयुक्त (संबन्ध-युक्त) होता है उसी प्रकार समवायी से अत्यन्त भिन्न वह समवाय भी समवायरूप एक अन्य संबन्धके द्वारा समवायीके साथ संयुक्त होगा क्योंकि अत्यन्त भेद दोनोंमें ही समान है इस प्रकार उस समवाय का एक अन्य समवाय पुनः उसके भी अन्य समवायकी कल्पना करनेका कहीं विराम नहीं होने से अनवस्था दोष हो जाता है ।

इह नीति-माह्य अर्थात् कपालमें घट, ध्रुवमें गुण इत्यादि जो "इह नीति" है उससे जो जाना जाता है वही समवाय है और वह समवायी के साथ नित्य सम्युक्त ही रहता है अर्थात् कभी उसका

सम्बन्ध-विच्छेद नहीं होता है अतः वह असम्बन्ध भी नहीं होता है और उसमें अन्य संबन्ध की भी अपेक्षा नहीं होती है।

“समवाय का स्वभाव ही ऐसा है कि वह समवायी से भिन्न है और दो समवायी पदार्थों में रहता है और समवायी पदार्थों से अन्य संबन्धकी अपेक्षा नहीं करता है” ऐसा मानने से तो संयोग भी वैसा ही होगा अथत् संयोगका भी यही स्वभाव होगा क्योंकि वह भी दो सम्बन्धियोंमें ही रहता है और उनसे भिन्न भी है इस प्रकार संयोग और समवाय दोनों समान हो जाते हैं।

“संयोग गुण पदार्थ है और गुण पदार्थकी द्रव्यमें समवेत हो कर अवस्थिति होती है और समवायके बिना द्रव्य-समवेत भी वह नहीं हो सकता है अतः संयोग का समवाय है अर्थात् संयोग संबन्धा-न्तर की यानी अपने से भिन्न समवायरूप अन्य सम्बन्धकी अपेक्षा करता है” तो वह समवाय भी द्रव्य-समवेत है अतः वह भी गुण क्यों नहीं कहा जायगा ? “गुणकी परिभाषामें समवायका नाम नहीं रहनेसे गुण नहीं, है” यह नहीं क्योंकि उक्त गुण-परिभाषा स्व-कपोल-कल्पित है क्योंकि वही गुण है जो द्रव्यमें समवेत रहता है, समवाय भी द्रव्य-समवेत गुण है और गुण सदैव द्रव्यमें समवेत हो कर ही रहता है, समवाय के बिना समवेतत्व नहीं हो सकता है।

“कार्य होने के कारण संयोगका समवायी और असमवायी कारण होना ही चाहिये अतः संयोग समवेत कहा जाता है

क्योंकि जिसका समवायी कारण रहता है वह समवेत कहा ही जाता है क्योंकि वह समवाय सम्बन्धसे अपने समवायी कारण में रहता है अतः समवेत कहा जाता है” यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि अज्ञ-संयोग यानी आत्मा और आकाश प्रभृति विभु-द्वय का संयोग ‘समवेत’ नहीं होगा क्योंकि वह कार्य नहीं है, विभु पदार्थ कार्य नहीं है अतः उसका संयोग भी कार्य (उत्पत्तिशाली) नहीं है अतः “कार्य होनेके कारण संयोग समवेत है” ऐसा कहने से विभुद्वय के संयोगमें कार्यत्व नहीं रहनेके प्रयुक्त समवेतत्व भी नहीं रह सकता है अतः “समवायः समवेत सम्बन्धत्वात् संयोगवत्— यानी समवाय भी समवेत है, संबन्ध होने के कारण संयोग की तरह” इस अनुमानके विरुद्ध ऐसा अनुमान करना कि “समवायः संबन्धानपेक्षः अगुणत्वे सति संबन्धत्वात्— यानी समवाय दूसरे सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं करता है क्योंकि अगुण अर्थात् वह गुण नहीं है और संबन्ध है” यह असंगत है क्योंकि इस अनुमान का कोई दृष्टान्त नहीं है अतः यह अनुमान नहीं किया जा सकता है किन्तु “समवायः समवेतः संबन्धत्वात् संयोगवत्” यही पूर्ण अनुमान समुचित है।

फिर भी समवाय का अस्ति-त्वं सम्बन्धीके अधीन है यानी संबन्धी के रहने से समवाय रहता है और संबन्धीके नहीं रहने से समवाय नहीं रहता है और दो वा एक सम्बन्धी के नष्ट होने से समवाय भी नष्ट होता है। यह सम्भव नहीं कि एक गुण की अथवा

गुण-गुणी दोनोंकी, एक अवयवीकी अथवा अवयव-अवयवी दोनों की सत्ता तो नहीं है किन्तु समवाय है, अतः समवाय कार्य है यही निश्चित होने से यानी कार्य होनेके प्रयुक्त संयोग की तरह इसकी भी निमित्त कारणसे उत्पत्ति निश्चित है ।

“समवाय भी समवायोकारण और असमायोकारणकी अपेक्षा करता है यानी समवाय भी अपने समवायोकारणमें समवेत रहता है और ‘समवेतत्व’ विना समवायसम्बन्धसे हो नहीं सकता है अतः उस को भी अन्य समवायकी अपेक्षा होगी क्योंकि वह भी कारणमें समवेत हो कर ही रहने वाला है अतः उसके लिये भी अगर एक समवाय की अपेक्षा होगी इस प्रकार समवायका कहीं विश्राम नहीं होनेके कारण अनवस्था नामका दोष हो जाता है इस लिये समवाय सवन्धान्तरकी यानी अन्य संबन्धकी अपेक्षा नहीं करना है यह जैसे मान्य है वैसे ही संयोग भी सम्बन्धान्तर की अपेक्षा नहीं करेगा ।

“संयोग दो संबन्धियोंको परस्पर सम्मिलित कर देता है । किन्तु अपने को उन संबन्धियोंसे नहीं मिटाता है ” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वैसे होनेसे वह स्वयं तो उन संबन्धियोंसे संबन्ध-युक्त नहीं होता है तब असंबद्ध रहनेके कारण उनसे अत्यन्त भिन्न हो जाने से कैसे वह उन सम्बन्धियोंको संबन्ध-युक्त कर सकता है और ऐसे ही यदि संबन्ध-युक्त करता है तो हिमालय और विन्ध्याचल को भी परस्पर संबन्ध-युक्त क्यों नहीं कर देता है ।

इस प्रकार गवेषणा करने से यही निश्चित होता है कि संयोग तो



संयोगी (संयुक्त) पदार्थोंमें समवाय सम्बन्धसे रहता है और जब संयोग, समवाय सम्बन्ध से समवायी पदार्थमें समवेत रहता है तो वह समवाय सम्बन्ध भी समानरूप से ही समवायी पदार्थमें समवेत रहता है और ऐसा कहने से अनवस्था दोष दुर्निवार हो जाता है और अनवस्थामें एक की असिद्धि हो जानेके कारण सबकी असिद्धि हो जानेसे वो परमाणुओं से द्वणुक उत्पन्न नहीं होगा अतः परमाणुकारणवाद युक्ति-युक्त नहीं है।

समस्त भूत और भौतिक पदार्थोंका मूल कारण परमाणु नित्य माना गया है और रूपादिमान् भी माना गया है यह विरुद्ध है क्योंकि रूप आदि मानने से परमाणुत्व और नित्यत्वके विरुद्ध स्थूलत्व और अनित्यत्व हो जाता है।

तत्पर्ये यह कि परमाणुओंमें रूप आदिके स्वीकार करनेसे वे रूप आदि तेजःसंयोग-जन्य (पाक्ज) ही होंगे और उनकी उत्पत्ति होनेमें उनके आश्रय पदार्थके कारणके रूप आदिकी अपेक्षा होगी यानी जलपरमाणु-वर्त्ती या पार्थिवपरमाणु-वर्त्ती रूप आदि की उत्पत्तिमें उसके आश्रयके कारण-वर्त्ती रूप आदि की अपेक्षा होगी। परमाणुरूपका आश्रय परमाणु है और उसके कारण उसके अवयव ही सिद्ध होते हैं और सावयव होने से परमाणु का अनित्यत्व अनिवार्य हो जाता है। वैशेषिकगण अपने इस अनुमान के द्वारा परमाणुकी स्थापना करते हैं—

“प्रसरेणुः समतायिकारणारभ्यः महत्त्वे सति चाक्षुषत्वात् —

यानी समवायीकारणके द्वारा त्र्यणुकी उत्पत्ति होती है क्योंकि उसमें महत्त्व गुण है और उसका चक्षुसे प्रत्यक्ष होता है। "त्रसरेणु-समवायिकारणमः समवायिकारणारम्य, महदोरम्भकत्वात्- यानी उस ७ णुक का समवायी कारण भी एक दूसरे समवायी कारणसे उत्पन्न होता है क्योंकि महत् गुणशाली पदार्थका उत्पादक है।" इस प्रकार मूल कारण परमाणु सिद्ध होता है।

महत् परिमाण तो ज व (उत्पन्न) होता है, उसका अन्यत्वं महत्त्वापरकर्म मात्र प्रयोजक है किन्तु महत् परिमाण-गत व कप और अपकर्मरूप जाति द्वय प्रयोजक नहीं है क्योंकि गौरव स्वरूप दोष हो जाता है।

सारांश यह कि महत् परिणाममें उत्कर्ष और अपकर्ष दोनों जाति हैं किन्तु अन्यताका प्रयोजक अपकर्ष मात्र है, उत्कर्ष नहीं है क्योंकि दोनों मानने से गौरव होता है अतः एक ही अन्यता का प्रयोजक माना गया है यानी जो महत् परिमाण की उत्पत्ति मानी जाती है उसका प्रयोजक महत् परिमाणका अपकृष्टत्व है यानी अपकर्ष होने के कारण ही महत् परिमाणकी जन्यता (उत्पत्ति) सिद्ध होती है अतः अपकृष्टत्व प्रयुक्त महत् परिमाण जन्य (उत्पत्ति-शाली) कहा जाता है किन्तु उत्कृष्टत्व प्रयुक्त नहीं, यही निश्चित होता है।

इस प्रकारके नियम रहने से त्रसरेणु (त्र्यणुक) का जो महत् परिमाण है वह अपकृष्ट महत् परिणाम होने के कारण जन्य है, और

जन्य होनेके कारण उसमें कारण की अपेक्षा होगी क्योंकि त्रसरेणु में स्वाश्रय समवायि-कारणगत सख्या अर्थात् त्रसरेणुके परिमाणका आश्रय जो त्रसरेणु है उसमें अपने समवायी कारण-वर्ती सख्या या परिमाण या शिथिल सयोग कुल अवश्य ही रहता है अतः त्रसरेणुका समवायी कारण अवश्य मान्य है, वहा पर यानी त्रसरेणुके समवायी कारणमें महत् परिमाणका अपकर्ष प्रयोजक नहीं है किन्तु परिमाणका अपकर्ष प्रयोजक है क्योंकि द्वयणुकमें महत् परिमाण नहीं है किन्तु अपकृष्ट परिमाण यानी अणु परिमाण है। सामान्य परिमाण लघु होता है और वह दीर्घ परिमाणमें भी अनुगत रहता है इस प्रकार त्रसरेणुका मूल कारण जो परमाणु है उसमें यदि अपकृष्ट परिमाण माना जाय तो वह भी जन्य हो जाता है क्योंकि जन्यताका प्रयोजक अपकृष्ट परिमाण ही सिद्ध हो चुका है और उसके जन्य होने से उसमें भी अपने कारणवर्ती परिमाणकी अपेक्षा होनेसे वह सावयव सिद्ध हो जाता है और परमाणुको सावयव माननेसे वैशेषिकका सिद्धान्त ही नष्ट हो जाता है अतः उसके निवारण करने के लिये परमाणु में परम महत् परिमाण ही मानना पड़ेगा।

उक्त वैशेषिक पद्धतिसे परिमाण की जन्यतामें अपने प्रयोजककी अपेक्षा रहनेके कारण अगत् के मूल कारणके अनुमान करने में प्रवृत्त होनेसे तो परम महत् प्रक्ष ही अगत्का मूल कारण सिद्ध हो जाता है यही निश्चित होता है। सावयव द्रव्यों के प्रत्येक अवयवका विभाग करते करते जिनसे आगे विभाग होना संभव

नहीं होता है वे परमाणु कहे गये हैं। वे रूप आदिमान् हैं, चार प्रकार के होते हैं। वे ही पार्थिव आदि चार परमाणु चार प्रकारके भूत-भौतिक जगतके उत्पादक होते हैं और वे परमाणु नित्य हैं ऐसा ही वैशेषिकगण मानते हैं किन्तु ऐसा मानना आश्रय-हीन है क्योंकि रूप आदि मान् होनेके कारण परमाणुओंका अणु होना और नित्य होना असम्भव है किन्तु कारण की अपेक्षासे स्थूल और अनित्य हो जायगा क्योंकि जो रूपादिमान् पदार्थ है वह अपने कारणकी अपेक्षा स्थूल और अनित्य ही सर्वत्र दृष्ट होता है। जैसे तन्तु की अपेक्षा पट (वस्त्र) स्थूल और अनित्य होता है और तन्तु भी अणु (तन्तुके अवयव) की अपेक्षा स्थूल और अनित्य ही होता है।

परमाणु भी रूपादिमान् है अतः वे भी कारणवान् हैं यानी जो रूप आदिमान् पदार्थ होते हैं उनका कारण रहता ही है इस लिये वे अपने कारणकी अपेक्षा स्थूल और अनित्य सिद्ध हो जाते हैं।

इस प्रकार गवेषणा करने से यही निश्चित होता है कि उन्होंने ही जो नित्यका लक्षण किया है वह परमाणुओंमें नहीं रहता है क्योंकि-

“सदकारणवन्नित्यम्” (वे० ४।१।१)

जो भाव पदार्थ हो और कारण-शून्य हो वह नित्य है। परमाणु कारण-शून्य नहीं है क्योंकि वह रूप-रस आदिमान् माना गया है।

“अनित्यमिति विशेषतः प्रतिपेक्षाभावः” (वे० सू० ४।१।१)

अर्थात् कारण की अनित्य माननेसे कार्यके नित्यत्व का निषेध

नहीं हो सकता है यानी कारणको अनित्य मानने से कार्य अनित्य नहीं होगा अतः एव परमाणुस्वरूप कारण नित्य है यही वैशेषिकों का अभिप्राय है। यह जो नित्यत्व का दूसरा कारण माना गया है वह भी परमाणुमें नित्यत्व का साधक नहीं होगा। किसी स्थानमें कोई भी पदार्थ जन लब्धरूप यानी सिद्ध रहता है तब अन्य स्थानमें उसका निषेध होता है अतः अनित्य यानी नित्य नहीं है इस निषेध से अन्य किसी स्थानमें नित्य वस्तु है ऐसी कल्पना करनी पड़ती है और अनित्य-भिन्न नित्य परमाणु है यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि परमाणु के अतिरिक्त आत्मा भी नित्य पदार्थ है, और प्रतीति-पूर्वक जो व्यवहार है वह उस पदार्थके अभाव रहने पर भी निर्मूल ही देखा जाता है। जैसे—'इह घटे यक्षः—इस बट वृक्ष पर भूत रहता है' वृक्ष पर कोई कभी भूतको नहीं देखता है और भूत रहता भी नहीं, तब भी उक्त व्यवहार होता रहता है।

फिर भी "परमाणु के नित्यत्व के विषय में अविद्याको तृतीय कारण कहा है यह भी ठीक नहीं, क्योंकि "जिन के स्थूल कार्य का प्रत्यक्ष होता है ऐसे जो भाव रूप परमाणु हैं उन परमाणुओंके कारण का प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान नहीं होना ही अविद्या है" यदि इस प्रकार की अविद्या से परमाणुकी नित्यता सिद्ध हो तो द्वयणुक की भी नित्यता हो जायगी क्योंकि द्वयणुकका कारण परमाणु है और उसका भी प्रत्यक्ष नहीं होता है।

"जिसका कारण कोई द्रव्य नहीं" ऐसा कहने से यद्यपि

द्वयणुक मे उक्त दोष नहीं होता है किन्तु वैसा कहने से अकारणत्व ही नित्यता का निमित्त हो जाता है तो पुनः उसीके प्रतिपादन करनेसे पुनरुक्ति दोष आ जाता है क्योंकि अकारणत्व निमित्त का उपपादित हो चुका है और जिसका कारण स्वरूप कोई द्रव्य नहीं है वही नित्य है इतना कहने से ही इष्ट सिद्ध हो जाता है। अविद्या कहने की कोई आवश्यकता नहीं।

“अविद्या” पदसं द्रव्य विनाश के जो दो कारण हैं उन दोनों की अविद्यमानता कही जाती है यानी दो प्रकार से द्रव्य का विनाश होता है। एक अवयवका विनाश अर्थात् समवायी कारण का नाश, दूसरा अवयवव्यतिपङ्गु का विनाश अर्थात् अवयव-द्रव्य का सयोग नाश। परमाणु मे उनमे से एक भी नहीं है अतः परमाणु नित्य है। सुख आदि मे व्यभिचार नहीं हो सकता है क्योंकि उस मे ‘द्रव्यत्व’ का विशेषण है और सुख आदि द्रव्य नहीं हैं ऐसा कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि सयोग-सङ्कृत हो कर बहुत से द्रव्य पदार्थ अन्य द्रव्यका आरम्भक होता तो उक्त प्रक्रिया की सिद्धि होती अर्थात् बहुत से द्रव्य व्यक्ति परस्पर संयुक्त हो कर यदि अपनेसे अन्य द्रव्य व्यक्ति के उत्पादक होते तो द्रव्यविनाशके कारण समवायी कारण-नाश और असमवायी कारण-नाश ये दो ही होते किन्तु ऐसा नहीं होता है क्योंकि द्रव्य के स्वरूप का कुछ भी ज्ञान नहीं होता है।

तन्त्राधार अर्थात् तन्त्रु मे वर्तमान और तन्त्रु से भिन्न पद

( वस्त्र ) नाम का कुछ भी पदार्थ नहीं है जो तन्तुओंके, संयोग से उत्पन्न हो। तन्तु से भिन्न वस्त्र कुछ भी नवीन पदार्थ नहीं है, किन्तु सर्वत्र कारण ही अवस्थान्तरको प्राप्त करके कार्य बनता है यानी कारणकी एक प्रकारकी विशेष अवस्थाको ही कार्य कहते हैं और सामान्य अवस्थाको कारण कहते हैं किन्तु कारण से विलक्षण नवीन कार्य उत्पन्न नहीं होता है। जैसे मिट्टी घट में और सुवर्ण कुण्डल में सामान्य रूप से अनुगत ( विद्यमान ) ही रहता है। घट और कुण्डल कभी मिट्टी और सुवर्ण से अतिरिक्त हो कर नहीं दृष्ट होते हैं अतः मिट्टी के ही रूपान्तर घट, कपाल, शर्करा ( मूटकी ) प्रभृति हैं और सुवर्ण के ही रूपान्तर बलय या शकल यानी उसके अवान्तर विकार प्रभृति हैं क्योंकि उन सब में मिट्टी और सुवर्ण की ही प्रत्यभिज्ञ होती है।

घट आदि का कपाल आदि में या कपाल आदि का ही घट आदि में कभी प्रत्यभिज्ञान नहीं होता है, इसी प्रकार बलय आदिक सुवर्ण आदि में अथवा सुवर्ण आदि का बलय आदि में कभी प्रत्यभिज्ञान नहीं होता है जिस से कार्य-कारण भाव होता। “विना होते हुए घट-क्षण को प्राप्त कर के ही कपालक्षण, विन उपादान के ही उत्पन्न होता है अतः उपादान के प्रत्यभिज्ञान की कोई आवश्यकता नहीं होती है” यह भी नहीं कह जा सकता क्योंकि बौद्ध-मत में अभाव से भाव की उत्पत्ति, पण्डितों में विशदरूप से इसका स्पष्टीकरण कर दिया गया है अतः

उत्पत्ति और विनाश स्वभाव वाले जो विशेष अवस्था सब हैं, वे सामान्य के उपादेय यानी कार्य हैं और उन सब का सामान्य स्वरूप उपादान यानी कारण है।

इस प्रकार की व्यवस्था से जब सुवर्ण द्रव्य अपनी काठिन्य अवस्था का परित्याग करके द्रवीभूत ( तरल ) अवस्था में परिणत हो जाता है तब अवयवों का विभाग होता ही है किन्तु वह द्रवत्वका कारण नहीं माना जाता है क्योंकि वैशेषिक-सिद्धान्तके अनुसार परमाणुओंके अवयव नहीं रहनेके कारण अवयव-विभागके असंभव होने से उन परमाणुओं का द्रवत्व ( तरलता ) नहीं हो सकता है इस लिये जैसे परमाणु द्रव्य अग्नि-संयोग से काठिन्य का त्याग कर के द्रवस्वरूप से परिणत हो जाता है किन्तु काठिन्य और द्रवत्व ये दोनों अवस्थाएँ परमाणु से अतिरिक्त नहीं हैं उसी प्रकार मिट्टी और सुवर्ण अपनी सामान्य पिंड अवस्था का परित्याग करके कुलाल और सोनार के व्यापार से घट और रुचक ( बलय ) आदि अवस्था को प्राप्त करते हैं। अवयव के विनाश से, उसके संयोग के विनाश से वे कभी विनष्ट नहीं हो सकते हैं।

घट आदिके उपादान कपाल आदि नहीं हैं और कपाल आदिका संयोग असमवायी कारण भी नहीं है किन्तु सामान्य स्वरूप मृत्तिका आदि घट आदि का उपादान है और वह सामान्य स्वरूप नित्य है। वह संयोग-सहकृत नहीं है क्योंकि सामान्य स्वरूप एक है



और संयोग दो पदार्थों में रहने वाला है अतः उस में संयोग नहीं रह सकता है ।

इस प्रकार गवेषणा करने से परमार्थ सत् जो सामान्य अवस्था है उसीकी अनेकानेक विशेष अवस्थाएं होती हैं । वे विशेष अवस्थाएं अतिर्वचनीय हैं और वे तदधिष्ठान हैं यानी उन विशेष अवस्थाओं-का अधिष्ठान सामान्य स्वरूप ही है, जैसे भुजङ्ग ( सर्प ) आदि के उपादान स्वरूप रज्जु आदि होते हैं यानी सर्प आदिका अधिष्ठान रज्जु ही होता है । उन विशेष अवस्थाओंकी उत्पत्ति और विनाश होता है किन्तु सामान्य स्वरूप के उत्पत्ति-विनाश नहीं होते हैं । वह परमार्थ सत् है ।

### गन्ध आदि गुण-व्यवस्थाका खण्डन

गन्ध, रूप, रस और स्पर्श गुण स्वरूप पृथिवी स्थूल दृष्ट होती है । रस, रूप और स्पर्श स्वरूप जल सूक्ष्म दृष्ट होता है । रूप और स्पर्श स्वरूप तेज सूक्ष्मतर दृष्ट होता है और केवल स्पर्श गुण स्वरूप वायु सूक्ष्मतम दृष्ट होता है । पुराण में भी कहा है—

आकाशं शब्दमात्रन्तुस्पर्शमात्रं समाविशत् ।

द्विगुणस्तु ततोवायुः शब्दस्पर्शात्मकोऽभवत् ॥

रूपंतथैवाविशतः शब्दस्पर्शगुणावुभौ ।

द्विगुणस्तु ततोवह्निः स शब्दस्पर्शवान् भवेत् ॥

शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसमात्रं समाविशत् ।

• तस्मान्चतुर्गुणा आपो विज्ञेयास्तु रसात्मिकाः ॥

शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसश्चेत् गन्धमाविशत् ।  
 संहतान् गन्धमात्रेण तानाचष्टे महीमिमाम् ॥  
 तस्मात् पञ्चगुणा भूमिः स्थूला भुतेषु दृश्यते ।  
 शान्ता घोराश्च मूढाश्च विज्ञेयास्तेन ते स्मृताः ॥  
 परस्परानुप्रवेशात् धारयन्ति परस्परम् ।

शब्दतन्मात्र जो आकाश है वह स्पर्शतन्मात्र स्वरूप वायु में प्रविष्ट हो जाता है अतः वायु के शब्द और स्पर्श दो गुण होते हैं । वह दो गुण वाला वायु रूपतन्मात्र तेज में प्रविष्ट हो जाता है अतः तेज (वह्नि) में शब्द, स्पर्श और रूप यह तीन गुण रहते हैं । वह त्रिगुणात्मक तेज रसतन्मात्रस्वरूप जल में प्रविष्ट होता है अतः जल में शब्द, स्पर्श, रूप और रस ये चार गुण रहते हैं । वह चतुर्गुणात्मक जल भी गन्ध तन्मात्रस्वरूप पृथिवी में प्रविष्ट होता है अतः पृथिवी में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ये पाँच गुण रहते हैं ।

इस प्रकार गन्ध तन्मात्र के साथ समिलित जो उक्त तन्मात्र गण है वही यह दृश्यमान पृथिवी है इसी कारण पञ्चगुणा यह पृथिवी महाभूतों में स्थूल देखी जाती है ।

सत्त्व, रज और तम गुण-प्रयुक्त शान्त, घोर और मूढ़स्वभाव के होने के कारण तन्मात्र सप्त परस्पर विभिन्न कहे जाते हैं । एक के दूसरे में प्रवेश होने से एक दूसरे को धारण करते हैं, यानी परस्पर में गन्ध आदि के प्रवेश होने से द्रव्य संज्ञा को प्राप्त कर के रस और

उक्त प्रकार गन्ध आदि गुण सकल परस्पर मिलित होने से पृथिवी, जल आदि होते हैं।

वे गन्ध आदि जैसे जैसे सहन्यमान ( सम्मिलित ) होते हैं वैसे वैसे उपचित ( अधिक ) होते जाते हैं। जैसे- जैसे उपचित होते हैं वैसे वैसे स्थूलता आती है और जैसे अपचय ( अल्पता ) होता है वैसे वैसे सूक्ष्मता का सारतम्य होता है। इस प्रकार अनुभव और शास्त्र से जो अर्थ ज्ञात होता है, वह वैशेषिक की इच्छा नहीं रहने पर भी अनुभव और शास्त्र के अनुरोध से मानना ही पड़ेगा।

उक्त प्रक्रिया में शब्द के सर्वत्र, प्रवेश रहने से पृथिवी आदि पंचभूत का गुण शब्द कहा जाता है किन्तु वैशेषिक-सिद्धान्त में शब्द, पृथिवी आदिका गुण नहीं माना गया है इसी लिये चार, तीन, दो और एक गुण से युक्त भूतों का ऊपरमें उदाहरण दिया गया है

प्रश्न—गन्ध आदि का सघात ( समूह ) परमाणु नहीं है किन्तु गन्ध आदिका आश्रय द्रव्य स्वरूप परमाणु है अतः परमाणु में रहने-वाले गन्ध आदिके उपचय होने पर भी द्रव्यका उपचय नहीं हो सकता है क्योंकि वह उससे अन्य है।

समाधान—परमाणु तो स्वरूपतः कभी दृष्ट नहीं है किन्तु कार्य-द्वारा ज्ञात होता है यानी कार्य-द्वारा उसका अनुमान होता है। गन्ध आदिसे भिन्न कार्य नहीं है। वह गन्ध आदि कार्य परमाणुके आभितस्वरूप से ज्ञात नहीं होता है किन्तु तदात्मक स्वरूपसे यानी

परमाणु से अभिन्नरूप से गृहीत होता है और अभिन्नरूप से गृहीत होनेसे परमाणुओंके उपचय होनेसे कार्य भी उपचित (वृद्ध) होता है और कार्य के उपचित होने से उसके कारण परमाणु भी वैसे ही होंगे ।

इस प्रकार स्थूलत्व हो जाने के कारण अपरमाणुत्व हो जाता है यानी परमाणु का सूक्ष्मतमत्व नष्ट हो जाता है अर्थात् गुण और गुणोंके अनेक रहने से गुणके उपचय से परमाणु का भी उपचय हो जाने से परमाणु में स्थूलता उत्पन्न हो जायगी । “परमाणुओंमें गुणके आधिक्य और न्यूनता की कल्पना नहीं है, सारे परमाणु समान परिमाण के ही होते हैं यानी किसी से किसी का न्यूनाधिक्य नहीं रहता है अतः एक एक गुण ही समस्त परमाणु में रहता है” ऐसा कहने पर तेज में स्पर्शका ज्ञान नहीं होगा, जलमें रूप और स्पर्शका ज्ञान नहीं होगा और पृथिवीमें रस, रूप और स्पर्शका ज्ञान नहीं होगा, क्योंकि कारण गुण-पूर्वक कार्य का गुण होता है यह वैशेषिक ने ही माना है ।

समस्त परमाणुओंमें यानी पाथिब आदि चतुर्विध परमाणुओंमें यदि गन्ध आदि चतुर्विध गुण माने जाय तो जलमें भी गन्धको उपलब्धि होनी चाहिये और वायुमें गन्ध, रूप और रस की उपलब्धि होनी चाहिये और ऐसी उपलब्धि कभी नहीं होती है अतः परमाणु-कारणवाद असंगत है ।

सारथ्य और योगमें प्रधानकारणवाद यानी प्रकृतिसे यह जगत्

उत्पन्न होता है यही माना गया है। वेदके ज्ञाता मनु आदिने भी उसे किसी अंशमे माना है क्योंकि उनके सन् कार्यवादका श्रुतियोंके अनुकूल रहनेके कारण महर्षि मनु आदिने समर्थन किया है किन्तु वैशेषिक का यह परमाणुकारणवाद यानी पृथिवी आदि के परमाणुसे यह जगत् उत्पन्न होता है इस मतको मनु आदि शिष्ट आचार्योंने किसी अंशमे नहीं माना है। उन लोगोंने अपने ग्रन्थों मे इस मत का ऐश मात्र भी समर्थन नहीं किया है। आस्तिक दर्शन कहलाने पर भी न्याय-वैशेषिक का यह परमाणुकारणवाद अमान्य है।

वैशेषिक सिद्धान्तमे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय ये छः पदार्थ प्रतिपाद्य विषय हैं किन्तु वे एक दूसरे से अत्यन्त भिन्न कहे जाते हैं और उनका लक्षण भी भिन्न भिन्न कहा गया है। जैसे—मनुष्य, घोड़ा, खरगोश ये सब परस्पर विभिन्न हैं वैसे ही द्रव्य, गुण आदि पदार्थ परस्पर विभिन्न माने गये हैं ऐसा मान कर फिर भी द्रव्यके अतिरिक्त शेष जो गुण आदि पांच पदार्थ हैं उनकी सत्ता द्रव्यके अधीन मानी गयी है वह सर्वथा विरुद्ध है, कथमपि वैसा नहीं हो सकता है क्योंकि खरगोश, कुश और पत्तास ये सब एक दूसरे से अत्यन्त भिन्न पदार्थ हैं अतः उनकी सत्ता एक दूसरे के अधीन (परस्परअधीन) कभी नहीं देखी जाती है। इसी प्रकार जब द्रव्य आदि पदार्थ परस्पर अत्यन्त विभिन्न माने जाते हैं तब उनकी सत्ता परस्पर द्रव्यके अधीन कभी नहीं रह सकती है। फिर भी यदि गुण आदिकी सत्ता इतकशा द्रव्यके अधीन

ही मानें तो द्रव्यके सद्भावमें गुण आदिका सद्भाव और द्रव्यके अभाव में गुण आदिक अभाव रहनेके कारण द्रव्य ही आकार आदि के भेद से अनेक नामक और ज्ञानका विषय हो जाता है अतः रूपांतरसे द्रव्यकी सत्ता सिद्ध होनी है किन्तु उससे अत्यन्त विभिन्न गुण आदिकी सत्ता सिद्ध नहीं होती है। जैसे—एक ही देवदत्त अवस्थान्तर को प्राप्त करके अनेक शब्द और अनेक ज्ञान का विषय होता है ऐसा होनेसे साख्य-सिद्धान्तका समर्थन हो जाता है और अपने यानी वैशेषिक-सिद्धान्तका विरोध हो जाता है। जैसे—गाय, धोडा, भैंसा और हाथी इन सबका निरूपण परस्पराधीन (एक दूसरेके अधीन नहीं होता है किन्तु स्वतन्त्ररूपसे उनका निरूपण होता है। गायके ज्ञान करनेमें धोड़ेकी जरूरत नहीं, धोड़ेके ज्ञान करनेमें गायकी जरूरत नहीं पड़ती है किन्तु धूमका निरूपण तो अग्निके अधीन दृष्ट होता है।

समाधान—और अग्नि आदिके अधीन जिसकी उत्पत्ति होती है वस्तु धूम आदि का भी अग्नि आदिके अधीन निरूपण नहीं होता है किन्तु स्वतन्त्र हो कर ही धूम आदिका निरूपण होता है यह सत्य है, क्योंकि अग्नि, धूम के भेद की प्रतीति हो रही है, जैसे गुण आदिका निरूपण स्वतन्त्र हो कर नहीं होता है किन्तु द्रव्यके अधीन ही होता है जब जब गुण आदिका निरूपण होता है तब तब द्रव्याकार-रूपसे ही निरूपण होता है। जैसे वह्नि और धूमकी अलग अलग प्रतीति होती है यानी एक स्वरूप से प्रतीति वह्नि-धूमकी

कभी नहीं होती है क्योंकि धूमका अलग रूप रहता है, और अनिका अलग रूप रहता है अतः उन दोनोंके कार्य-कारण भाव रहने पर भी स्वतन्त्र निरूपण कहा जाता है, किन्तु गुण आदि का द्रव्य से अलग हो कर कभी निरूपण नहीं होता है ।

“शुक्लः कम्बलः, कृष्णा गौः, नीलमुत्पलम्—सकेद कम्बल, काली गाय और नील कमल ” इन सबमे कहीं भी ऐसा दृष्ट नहीं होता है कि गाय अलग रहे और उसकी कृष्णता अलग रहे, कम्बल और उसकी शुक्लता, कमल और उसकी नीलता का अलग अलग कभी निरूपण नहीं हो सकता है अतः कार्य-कारण भाव रहने पर भी धूम-अनिकी तरह द्रव्य और गुणकी भेद-प्रतीति नहीं हो सकती है किन्तु गुणकी द्रव्यात्मकता सिद्ध हो जाती है यानी प्रथामे अर्थात् निरूपणविषय मे गुण आदिका स्वातन्त्र्य नहीं रहनेके कारण द्रव्य से गुण आदि अतिरिक्त नहीं हैं यही निश्चिन होता है किन्तु सामान्य रूप द्रव्य ही तत् रूपसे यानी गुण आदिसे निरूपित होता है ।

साराश यह कि उसके अधीन उत्पत्ति होनेसे उसके अधीन है यह नहीं कहा जाता है किन्तु उसकी तरह आकार होनेसे उसके अधीन है यह कहा जाता है और ऐसा होने से व्यभिचार भी नहीं होता है ।

इसी प्रकार कर्म, सामान्य ( जाति ) विशेष और समवाय ये भी द्रव्य स्वरूप ही हैं द्रव्य से भिन्न नहीं हैं ।

## वैशेषिक का कथन

अयुत सिद्ध होनेके कारण गुण आदि पदार्थ द्रव्यके अधीन हैं यानी उसीसे द्रव्यको छोड़ कर गुण आदि अलग नहीं रहते हैं किन्तु गुण आदि पदार्थ द्रव्यसे भिन्न हैं ।

सारांश यह कि गुण द्रव्य का सामानाधिकरण्य नियम जो दृष्ट होता है इसका कारण अयुत सिद्धि है । जहाँ पर विभिन्न दो धर्मोंसे दो स्वतन्त्र पदार्थ सम्बद्ध हो कर अथवा असम्बद्ध हो कर ज्ञात होते हैं वही वैयधिकरण्य रहता है । जैसे “ इह कुण्डे दधि, न गौरवः— इस कुण्डमे दही है, गाय घोड़ा नहीं है ” यही वैयधिकरण्य है । सामानाधिकरण्य नहीं है । क्योंकि कुण्ड और दधि एवं गाय घोड़ा अलग अलग रह सकता है किन्तु वैसे गुण, कर्म, जाति, विशेष और समान्य नहीं है । क्योंकि द्रव्यका आकार ही उनका आकार है यानी द्रव्य के धर्म होनेसे अन्य आकार उनका नहीं रहता है अतः उनके स्वातन्त्र्य-प्रयोजक कोई अपना धर्म नहीं रहने से आकार-विशिष्ट जो धर्मों स्वरूप द्रव्य है उससे भिन्न हो कर आकार विशिष्ट धर्मों रूप से गुण आदि व्यवस्थित नहीं होते हैं यही उनकी ‘अयुत सिद्धि’ है ।

तत्पर्य यह कि स्वतन्त्र दो पदार्थोंका सामानाधिकरण्य नहीं रहता है किन्तु स्वतन्त्र और परतन्त्र दो पदार्थोंका भेद रहने पर भी सामानाधिकरण्य होता है अतः द्रव्य और गुणके भेद रहने पर भी द्रव्य-तन्त्र यानी द्रव्य के अधीन अर्थात् परतन्त्र गुणका और



स्वतन्त्र द्रव्यका सामानाधिकरण्य होता है यानी सामानाधिकरण का साधक अयुतसिद्धि है, उसी अयुतसिद्धिके कारण भेद रहने पर भी सामानाधिकरण्य यानी अभिन्नरूपसे प्रतीति होता है ।

## अयुत-सिद्धि

संयोगी अन्य दो पदार्थों का संवन्धि-द्वयसे जो अन्य देशान्तरमें रहना है वह युतसिद्धि है । जैसे— “कुण्डे वदरवत् ” यहा कुण्ड और वदर ( घर फल ) का संयोग है अतः संयोगी जो कुण्ड और वदर हैं उनसे अन्य देश उन दोनोंका अपना अपना अवयव है इस युतसिद्धि से जो भिन्न है उसे अयुतसिद्धि कहते हैं । अथवा संयोगी जो नित्य दो पदार्थ हैं उन दोनोंका या एकका अपनेसे पृथक् देशमें जो गति है वह युतसिद्धि है और उससे अन्य अयुतसिद्धि है । प्रथम पक्ष माननेसे दो परमाणुओं का या परमाणु और आकाशका जो संयोग होता है उसमें अयुत सिद्धि हो जायगी क्योंकि जन्य पदार्थ-द्वयका विभिन्न स्थानमें रहना ही युतसिद्धि है उससे भिन्न अयुत-सिद्धि है यह कहने से परमाणु-द्वय अथवा परमाणु और आकाश आदि विभु पदार्थकी भी अयुत सिद्धि क्यों नहीं हो जायगी, क्योंकि वे जन्य पदार्थ नहीं हैं, अतः प्रथम पक्षके सिवाय, द्वितीय पक्षका भी अवलम्बन किया जाता है ।

द्वितीय पक्ष मानने पर उक्त दोष नहीं होता है किन्तु गुण और गुणी, एवं शुद्धता और वस्त्रकी अयुतसिद्धि हो जाती है क्योंकि वहा शुद्धता और वस्त्र तो शुद्धता और वस्त्ररूप संवन्धीसे अन्य किसी

देश में विद्यमान नहीं है। यद्यपि वस्त्र तो संबन्धिद्वय-भिन्न तन्तु रूप अन्य देशमें रहता है किन्तु शुक्लता स्प्रसंन्धी यानी अपने सबन्धी वस्त्र में ही विद्यमान है, उस से अन्य देश में विद्यमान नहीं है।

सारंग यह एक सबन्धी से भिन्न देश में एक पदार्थ तो रहता है किन्तु एक नहीं रहता है अतः एकाभाव से उभयाभाव सिद्ध होता है यानी एक के अभाव हो जाने से उभय का अभाव हो जाता है अर्थात् दो संबन्धियों में से जब एक का अन्य प्रदेश में अभाव है तो दूसरे का भी अभाव ही सिद्ध होता है इस प्रकार शुक्लता और पट यानी गुण और गुणीकी अयुत सिद्धि होती है अतः अयुत-सिद्ध पदार्थ के भेद रहने पर भी समानाधिकरण्य यानी अनिन्न-रूपसे प्रतीति होती है।

### वैशेषिक के कथन का निराकरण

पूर्वोक्त अयुत सिद्धि के द्वारा गुण-गुणीके परस्पर भेद रहने पर भी अभेदरूपसे प्रतीति हो सकती है यह नहीं फटा जा सकता है क्योंकि नित्य जो आत्मा और आकाश पदार्थ हैं उन नित्य पदार्थों के नित्य संयोग में दोनों में से एक प्रकार की भी युतसिद्धि नहीं है। कारण, उन नित्य दोनों पदार्थों का पृथगाभितत्व नहीं है अर्थात् प्रत्येक का अपने से विभिन्न प्रदेश में अस्तित्वरूप युतसिद्धि नहीं है क्योंकि उन का कोई आश्रय नहीं है अथवा उन दोनों की या एक की पृथक् गति नहीं है क्योंकि अमूर्त होने से उनकी कुछ क्रिया नहीं है। जिसका परिच्छिन्न परिमाण नहीं है वह

निष्क्रिय ही रहता है। “नित्य पदार्थोंका परस्पर संयोग नहीं होता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि नित्य पदार्थोंका संयोग अनुमान-सिद्ध है। जैसे — “आकाशमात्मसंयोगि, मूर्तद्रव्य-संयोगित्वात् घटवत्-- आकाश आत्माके साथ संयुक्त है, क्योंकि वह मूर्त द्रव्यके साथ संयुक्त है, घट आदि की तरह” इस प्रकार के अनुमानके द्वारा आकाश और आत्माका संयोग सिद्ध होता है। फिर भी पूर्वोक्त पृथगाश्रितत्व और पृथक्गतिमत्त्व रूप युतिसिद्धिसे अन्य जो अयुतसिद्धि है उसके स्वीकार करने पर भी किसी प्रकारका विरोध नहीं होता किन्तु उससे सामानाधिकरण्यका निरूपण नहीं हो सकता है।

सारांश यह कि गुण और गुणीको भिन्न भिन्न पदार्थ माननेसे सामानाधिकरण्य का निरूपण अयुतसिद्धि रहने पर भी नहीं किया जा सकता है अर्थात् वह गुण और गुणीका अभेद-प्रत्यक्ष नहीं करा सकता है।

गुण और गुणी (द्रव्य) के इस प्रकारके समवाय स्वीकार करने पर भी गुण और द्रव्य सन्नद्ध है इस प्रकारकी प्रतीति हो सकती है किन्तु “शुक्लः पटः” इस प्रकार अभेदकी प्रतीति नहीं हो सकती है, इस अभेद-प्रतीतिकी सिद्धि के लिये ही समवाय स्वीकार किया जाता है और समवायके स्वीकार करने पर भी यदि वह समवाय अभेद प्रतीतिका साधन नहीं कर सके, तो समवाय की कल्पना करना निरर्थक (व्यर्थ) है।

फिर भी प्रत्यक्षरूपक सामानाधिकरण्य अर्थात् गुण और द्रव्य को जो अभेदकी प्रतीति है वह समवाय-गोचर नहीं है । यानी समवाय का प्रत्यक्ष नहीं है क्योंकि भेदका विरोधी अभेद ही उसका विषय होता है । यदि उक्त प्रत्यक्ष का विषय समवाय होता तो “ पटमे शुक्लता है ” इस प्रकार भेदका ही प्रत्यक्ष होता किन्तु “ शुक्ल पट है ” इस प्रकार अभेदका प्रत्यक्ष नहीं होता ।

“शुक्ल गुण-विशिष्ट गुणी जो द्रव्य है वह शुक्ल पदसे लक्षणा शक्ति-द्वारा जाना जाता है यानी शुक्लका शुक्ल गुणसे तात्पर्य नहीं है किन्तु शुक्ल गुण-युक्त गुणीसे तात्पर्य है । अतः “ शुक्लः पटः ” इस प्रकार अभेद-प्रत्यय होता है यह कहना भी ठीक नहीं क्योंकि शब्दकी शक्तिके अनुसार प्रत्यक्ष नहीं होता है अर्थात् लक्षणा तो शब्दका संबन्ध है, प्रत्यक्षका नहीं है, इस लिये लक्षणाके द्वारा उक्त प्रकार का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है । जैसे— “ अग्निर्माणवकः— ब्रह्मचारी ब्राह्मणकुमार अग्नि है ” यहाँ माणवकमें अग्निका आरोप होता है यानी अग्निरूपसे माणवक ( ब्रह्मचारी ब्राह्मणकुमार ) कहा जाता है किन्तु अग्निरूपसे वह दृष्टि-गोचर नहीं होता है अतः यही निश्चित है कि शब्द की जैसी शक्ति होगी वैसा ही प्रत्यक्ष नहीं होता है ।

“ गुण और द्रव्यके भिन्न भिन्न रहने पर भी समवायके कारण अभेद-भ्रम होता है ” यह भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि गुण आदिके सद्भावमे और गुण-गुणी के भेदमे प्रत्यक्ष अनुभवके

सिवा अन्य कोई भी प्रकार नहीं है और उस प्रत्यक्ष अनुभवको भ्रान्त कहनेसे समस्त पदार्थका ही अभाव हो जायगा और प्रत्यक्ष के आश्रित रहने वाला जो भेद-साधक अनुमान प्रमाण है उसका प्रत्यक्षके विरुद्धमे उत्थान ( उत्पत्ति ) ही नहीं होगा ।

सारांश यह कि 'शुक्लः पट' इस प्रकार अभिन्नरूपसे जो शुक्लता और पटका प्रत्यक्ष होता है उस प्रत्यक्षको, "द्रव्य गुणादिभ्यो भिद्यते समवायिकारणत्वात्— द्रव्य पदार्थ गुण आदि से भिन्न है क्योंकि वह समवायी कारण है" इस भेद-साधक अनुमानके बल पर भ्रान्त कहना असंगत है क्योंकि अनुमान प्रमाण भी प्रत्यक्षका ही अनुसरण करता है । साध्य और हेतु के सहचार-दर्शन आदि होने के पश्चात् अनुमान होता है । प्रत्यक्ष तो अनुमानका उपजीव्य कहा जाता है इस लिये प्रत्यक्ष-विरुद्ध होनेसे अनुमान नहीं हो सकता है ।

प्रश्न—"पटस्य शुक्ल रूपम्—पटका शुक्ल रूप है इस प्रकार व्यवहार रहने से भेद-विषयक भी यानी भेदका भी प्रत्यक्ष होता है और यह भेद का प्रत्यक्ष उक्त अभेद प्रत्यक्षको बाधित करेगा ।

समाधान—उक्त व्यवहार भेद-विषयक नहीं है अर्थात् 'पटस्य शुक्ल रूपम्' इस प्रकार व्यवहार रहने से शुक्ल और पट का भेद नहीं साधित होगा है किन्तु पट्टीका अर्थ जो सन्न्य है वही विषय है यानी पट से शुक्लरूप का सन्न्य उक्त व्यवहार से जाना जाता है और उस सन्न्य के द्वारा भेद का अनुमान किया जा सकता है किन्तु वह अनुमान भी "शुक्ल पट" इस अभेदके प्रत्यक्षसे बाधित कर

दिया जाता है इस लिये 'राहोः शिरः' की तरह संबन्धका कथन औपचारिक होने से अमान्य है ।

फिर भी अभेद के प्रत्यक्ष के अनुसार व्यवहार की व्यवस्था करने से लाघव भी होता है और द्रव्य से अतिरिक्त गुणकी कल्पना करने से गुण और उस के संबन्ध की भी कल्पना करनी पड़ती है यह गौरव हो जाता है ।

इस प्रकार गवेषणा करने से लाघव रहने के कारण अभेद के प्रत्यक्ष होने के अनुरोध से गुण का गुणी में अभेद है यही मान्य होता है "सुरभिर्गन्धफली, मधुरोगुहः उष्णो वह्निः" इत्यादि प्रयोग से गन्ध आदि के भी द्रव्य से अभेद का प्रत्यक्ष ज्ञात होने से गन्ध आदि गुण से द्रव्य के भेद का विरोध हो जाता है ।

फिर भी युतसिद्ध दो पदार्थों का संयोग संबन्ध होता है और अयुत-सिद्ध पदार्थों का समवाय संबन्ध होता है यह वैशेषिक का कहना भी अयुक्त ही है क्योंकि अयुत सिद्धि से जब अपृथक् उत्पत्ति कही जाती है तब द्रव्य और गुण को अयुत सिद्धि वैशेषिक के मत में भी नहीं रह सकती है क्योंकि द्रव्य पहले से ही सिद्ध है और गुण की पश्चात् उत्पत्ति होती है ।

"कारण पदार्थ की युतसिद्धि रहे, किन्तु कार्य पदार्थ की तो अयुत सिद्धि ही रहेगी क्योंकि कारण के सिवा कार्य रहता ही नहीं" यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि दो संबन्धों के अधीन ही संबन्ध रहता है, एक संबन्धी के भी नहीं रहने पर, संबन्ध नहीं रह

सकता है अतः कारण की युतसिद्धि और कार्य मात्रकी अयुत सिद्धि रहनेसे समवाय संबन्ध कैसे रह सकता है और समवाय कोई नित्य स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है इसका निरूपण हो चुका है ।

“कारण-समवायसे कार्यकी उत्पत्ति भिन्न नहीं है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वैशेषिक-सिद्धान्तमें समवाय को नित्य माननेके कारण सर्वत्र समवायी कारण व्यर्थ हो जायगा ।

साराश यह कि कारण-वर्ती जो समवाय है वह जब कार्य की उत्पत्ति स्वरूप माना जायगा तो उक्त समवाय की नित्यता-प्रयुक्त अवस्थिति तो कारणके अभावमें भी रहेगी और वही कार्य-उत्पत्ति होगी फिर कारण का क्या प्रयोजन ? बिना कारण से भी कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिये ।

यदि समवाय की उत्पत्ति ही मानी जाय तो कार्य की ही उत्पत्ति क्यों नहीं मानी जाय, फिर समवाय से क्या प्रयोजन ?

सिद्ध कार्य और कारणके संबन्ध मानने पर युतसिद्धि हो जाती है, ‘अयुत सिद्धि’ नहीं हो सकती है ।

इस प्रकार विचार करने से “युतसिद्धिके अभावसे कार्य-कारण के परस्पर संयोग और विभाग नहीं होता है” यह वैशेषिक का कहना अत्यन्त दुष्कर है क्योंकि ‘युतसिद्धि’ के अभाव का ही अभाव विद्यमान है ।

इस प्रकार ‘युत-सिद्धि’ के अभाव से जो संयोग का अभाव होता

है उसके नहीं रहने के कारण अप्राप्ति और संयोग युतसिद्धि है” यह लक्षण भी युक्ति-रहित सिद्ध होता है।

सारांश यह कि इस प्रकार की जो युतसिद्धि की व्यवस्था की गयी है वह केवल कार्य-कारण के संयोग संबन्ध को हटाने के लिये ही की गयी है किन्तु कार्य की नित्य (सदैव) परतन्त्रता रहने के कारण अप्राप्ति के अभाव रहने पर भी यानी अप्राप्तिस्वरूप ‘युत-सिद्धि’ नहीं रहने पर भी कार्यकी प्राप्ति तो रहती है और वह प्राप्ति संयोग स्वरूप ही है, तब संयोग संबन्ध किस प्रकार हटाया जा सकता ? अतः कार्य-कारणके संयोग संबन्धके अभाव की सिद्धि नहीं होने के कारण अर्थात् कार्य-कारण में संयोग संबन्ध रह जानेसे ‘युतसिद्धि’ के लक्षण में जो संयोग पद है उससे जब कार्य-कारण के संबन्ध का व्यवच्छेद (व्यावृत्ति) नहीं होता है तब वह संयोग पद व्यर्थ हो जाता है।

कार्य-कारण संबन्ध-रहित, सम्यक् पञ्च-संमतधर्मवाचक पद से युक्त एक अन्य ही लक्षण करना चाहिये। जैसे—“द्वयोरन्यतरस्य वा पृथग्गतिमत्त्वम्—यानी दोनों संबन्धियोंकी अथवा दोनोंमें से एक की जो पृथक् गति है” वह युतसिद्धि है।”

युतसिद्धि के इस प्रकार लक्षण करने से प्राप्तिरूप जो कार्य-कारण संबन्ध है, उसके संयोगत्व की सिद्धि होने पर हो तद्व्यावृत्ति-समर्थ यानी कार्य-कारण संबन्ध-रहित, संयोगपदयुक्त युतसिद्धि के लक्षणकी सिद्धि हो और जब इस प्रकारकी युतसिद्धिके



लक्षणकी सिद्धि हो तब उसके द्वारा लक्षित युतसिद्धिके नहीं रहनेके कारण कार्य-कारण सम्बन्धका असंयोगत्व सिद्ध हो इस प्रकार अन्योऽत्याश्रय दोष रहनेके कारण युत सिद्धि का लक्षणान्तर यानी अन्य ही लक्षण करना पड़ेगा और अन्य लक्षण असम्भव है ।

प्रश्न—अप्राप्ति-पूर्वक प्राप्ति संयोग है और वह अन्यतर यानी दो में से एक की क्रिया-द्वारा अथवा दोनोंकी क्रिया-द्वारा होता है यही अन्य लक्षण है, जैसे—स्थाणु एवं श्येन पक्षी का संयोग है और दो मल्ल व्यक्तियोंका संयोग होता है क्योंकि श्येन पक्षी मात्र की क्रिया से स्थाणु और श्येन पक्षीका अप्राप्ति-पूर्वक प्राप्तिस्वरूप संयोग होता है । दोनों क्रिया से दो मल्ल (पहलवान) व्यक्तिका अप्राप्तिपूर्वक प्राप्तिस्वरूप संयोग होता है ।

समाधान—उस प्रकार का कर्मज तन्तु और पटका संबन्ध नहीं है क्योंकि पटके उत्पन्न होने पर ही तन्तुसे संबन्ध हो जाता है वह संबन्ध कर्मज नहीं है यानी तन्तु और पट इन दोनोंमें से किसीकी बिना कुछ क्रिया से ही सम्बन्ध होता है अतः वह संयोग नहीं है किन्तु समवाय सम्बन्ध माना जाता है । यद्यपि तन्तुओं से पटके उत्पन्न होने पर उसी क्षणमें तन्तु और आकाशके संयोगसे पट और आकाशका संयोग उत्पन्न होता है । वह संयोग कर्मज नहीं है यानी किसी क्रियाके द्वारा नहीं होता है क्योंकि उससे पूर्व पटके अस्तित्व-क्षणमें पटमें कुछ भी क्रिया नहीं है क्योंकि जब कार्य द्रव्य उत्पन्न ही होता है, उस समय एक क्षण तक वह सर्व प्रकारकी क्रिया-शून्य रहता

है। उक्त प्रकारका संयोग कर्मज नहीं है किन्तु वह संयोगज संयोग है ऐसा वैशेषिक ने माना है।

“अप्राप्ति-पूर्वक प्राप्तिस्वरूप ही संयोग है। कर्मज कहनेकी कोई आवश्यकता नहीं, क्योंकि ऐसा कहनेसे पूर्वोक्त अव्याप्ति और आश्रय-दोष कुछ भी नहीं होता है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि आत्मा और आकाशका जो नित्य संयोग है वह अप्राप्ति-पूर्वक प्राप्ति स्वरूप नहीं है और उत्पन्न होनेसे एक क्षण तक कार्यमे कारणकी प्राप्ति नहीं होती है। एक क्षणक बाद प्राप्ति होती है अतः वही भी अप्राप्ति-पूर्वक प्राप्ति रहनेसे संयोग सन्न्यका अवसर हो जाता है। यद्यपि समवाय नित्य है, इस पक्षमे पूर्व क्षणमे प्राप्तिके नहीं रहने से जन्म-समयमे ही समवायभूत कारण-प्राप्ति है तथापि यह दोष समवायके अनित्यत्व-पक्षमे होता है। इस प्रकार गवेषणा करनेसे निश्चय होता है कि उत्पन्न मात्र निष्क्रिय काय-द्रव्यका आकाश आदि विभु पदार्थोंके साथ जैसे संयोग सन्न्य ही माना जाता है, समवाय सन्न्य नहीं माना जाता है, वैसे ही कारण द्रव्यके साथ भी कार्य द्रव्यका सन्न्य संयोग होगा, समवाय नहीं होगा।

फिर भी “सम्बन्धीक स्वरूपसे अतिरिक्त सन्न्यका स्वरूप है” इस का जब निश्चय होगा यानी सम्बन्धीसे अतिरिक्त सम्बन्धीकी सिद्धि होनेसे सम्बन्धीका किसी प्रकारका लक्षण किया जा सकता है किन्तु यही तो सम्बन्धीसे अतिरिक्त सम्बन्ध सिद्ध ही नहीं होता है। पहले यह कहा जा चुका है कि “सम्बन्धियोंसे भिन्न और सम्बन्धियोंसे

असम्बद्ध यानी सम्बन्ध-रहित सम्बन्ध सम्बन्धियों को परस्पर सम्मिलित नहीं करा सकता है ” और सम्बन्धियोंसे सम्बद्ध मानने से यानी सम्बन्धियोंके साथ सम्बन्धका सम्बन्ध है ऐसा माननेसे अनवस्था दोष हो जाता है। इस प्रकार युक्ति और अनुभवसे कार्य का कारणसे भेद नहीं है किन्तु कारण का ही एक प्रकारका अनिवर्चनीय परिणाम कार्य है यही निश्चित होता है।

इस प्रकार कार्यका कारणसे अभेद है यही निश्चित होने से कौन किससे सम्बन्ध-युक्त होगा और सयोगी दोनों पदार्थोंसे सयोगके अभेद निश्चित होने से उन दोनों सयोगी पदार्थोंका क्या सयोग होगा ? क्योंकि सम्बन्धों से अतिरिक्त हो कर सम्बन्धका अस्तित्व है। इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं है।

प्रश्न—सम्बन्ध शब्दके सिवाय सयोग और समवाय शब्द भी लोगोंमें व्यवहृत होते हैं और लोगो को ‘सम्बन्धी’ शब्दका जो अर्थ-ज्ञान होता है उससे भिन्न सयोग, समवाय शब्दका अर्थ-ज्ञान होता है यानी ‘सम्बन्धी’ शब्द का पर्यायवाचक (एकार्थबोधक) जब सयोग, समवाय शब्द नहीं हैं, तो सम्बन्धीसे अतिरिक्त संयोग और समवाय क्यों नहीं होगा ?

समाधान—एक पदार्थमें भी स्वरूप और बाह्यरूपके अनुसार यानी स्वगत रूप और बाह्यिक रूपके अनुसार अनेक प्रकार का शब्दबोध होता है अर्थात् एक वस्तुमें भी अनिवर्चनीय विलक्षण भिन्न भिन्न अवस्थाके अनुसार नाना बुद्धिका व्यपदेश (कथन)

होता है। जैसे एक ही देवदत्त अपनी भिन्न भिन्न विशेषता के कारण कभी मनुष्य और ग्राहण कहा जाता है। वही अपनी भिन्न भिन्न अवस्थाके कारण बाल, युवा और वृद्ध कहलाता है और वही देवदत्त अपनी क्रिया के द्वारा श्रोत्रिय कहा जाता है। फिर वही देवदत्त किसी से पिता, किसीसे पुत्र और किसीसे पौत्र और किसीसे भ्राता कहा जाता है। जैसे—एक रेखामें भी स्थानके भेदसे विभिन्न शाब्द बोध होता है अर्थात् एक ही रेखा भिन्न भिन्न स्थान में लिखित होनेसे एक, दश, शत और सहस्र आदि नामभारी होती है, उसी प्रकार दो सम्बन्धी पदार्थों के ही सम्बन्धी नामके अनिरिक्त संयोग और समवाय नाम होते हैं यानी दोनों सम्बन्धीयों के ही सम्बन्धी शब्द और उसके शाब्दबोध के अतिरिक्त संयोग, समवाय शब्द और उसके शाब्द बोध होते हैं किन्तु सम्बन्धीसे वह अतिरिक्त वस्तु है इस रूपसे शाब्द बोध नहीं होता है।

“सम्बन्ध शब्दसे यदि सम्बन्धीका बोध होता है तो सम्बन्धका शाब्द-बोध सदैव होता रहेगा अर्थात् जब सम्बन्ध नहीं रहता है तब भी सम्बन्धका व्यवहार होगा क्योंकि सम्बन्धी विद्यमान है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि स्वगतरूप और बाह्यरूप दोनों के अनुसार शाब्द-बोध होता है यह पहले कह दिया गया है।

प्रश्न—दो अंगुलियोंका अव्यवधान संयोग है और दधि-गुग्गुल इन दोनोंका आधार-आधेय भाव संयोग है किन्तु काये-भारणके अभेद रहनेके कारण काय-कारणको कैसे दो सम्बन्धी कहा जा ॥१॥

समाधान— काय कारणके तदात्म्य (अभेद) रहने पर भी अनिर्वचनीय कायका भेद मान कर दो सम्बन्धी कहा गया है अतः तदात्म्य सम्बन्ध कहनेसे कल्पित भेदसे युक्त अभेद सम्बन्धको जानना चाहिये, सम्पूर्ण अभेद सम्बन्ध नहीं होता है।

फिर भी अदृष्टयुक्त क्षेत्रज्ञसे यानी जीवके सयोग होने से परमाणु और मनमें आद्य कर्म यानी प्राथमिक क्रिया उत्पन्न होती है ऐसा वैशेषिकने माना है। जैसा कहा गया है—

“अग्नेरुदध्वर्ज्वलनं वायोस्त्रिर्यङ्मपवनमगुप्तसोश्चाद्य कर्षे  
त्यष्टकारितानि— अग्निकी ऊर्ध्वगति, वायुका वक्रगमन, अणु  
और मनका आद्य कर्म ये सब अदृष्टसे ही उत्पन्न होते हैं” किन्तु  
परमाणु और मन दोनों निरवयव पदार्थ माने गये हैं और क्षेत्रज्ञ  
यानी जीव भी निरवयव माना गया है तब निरवयव पदार्थका निरव-  
यव पदार्थ के साथ कैसे सयोग हो सकता है यानी अदृष्टसे युक्त  
जीवसे परमाणु और मनका कैसे सयोगका कथन संभव हो सकता  
है और संभव होने पर भी यदि परमाणु और मनका निरवयव आत्मा  
के साथ सयोग होगा तो परमाणु और मन आत्मामे व्याप्त हो जायगा  
अर्थात् तहीन हो जानेसे परमाणु और मनका भी वही परिणाम  
होगा जो आत्मा का है यानी परमाणु, मनका भी महत् परिणाम हो  
जायगा। अणु परिमाण नहीं होगा। \*

“किसी एक प्रदेशसे ही आत्माका परमाणु और मनसे सयोग  
होता है” यह भी नहीं, क्योंकि आत्माका कोई प्रदेश (अंश) नहीं

है। “परमाणु, आत्मा और मनके कल्पित प्रदेश (अंश) होते हैं” यह भी नहीं, क्योंकि ऐसी अविद्यमान वस्तुकी कल्पना करनेसे सर्वाथ-सिद्धि प्रसंग यानी समस्त वस्तुकी सिद्धि हो सकती है। अपने अधीन कल्पना के रहने से अधिकाधिक कल्पना की जा सकती है। वैशेषिकके द्वारा कल्पित द्रव्य आदि छः पदार्थकी अपेक्षा अधिक-शत वा सहस्र पदार्थ की कल्पना की जा सकती है क्योंकि इसका कुछ भी नियम नहीं है अतः जिसको जैसी इच्छा होगी तदनुसार ही वह कल्पना कर बैठेगा। “यह दुःखमय संसार प्राणियोंके लिये न रहे यानी संसार का अन्त हो जाय इस प्रकार की किसी दयालु व्यक्तिकी कल्पना होगी तो किसी बिलासी अन्य व्यक्तिके द्वारा मुक्त पुरुषोंकी भी उत्पत्तिकी कल्पना की जाती है उन दोनों को कौन निवारण करेगा ?

फिर भी जो काय-स्वरूप, द्वयणुकके कारण हैं उन दो निरवयव परमाणुओंके साथ सावयव कार्य-स्वरूप द्वयणुकका संश्लेष नहीं हो सकता है अर्थात् तन्तु और बल की तरह परस्पर बन्ध-बन्धी संबन्ध, जिस में एकके आकर्षणसे अপর संबन्धीका भी जो आकर्षण हो जाता है उसकी सिद्धि नहीं हो सकती है।

सारांश यह कि अंकुर, वृक्ष और शाखा आदि सावयव पदार्थोंमें ही एक के आकर्षणसे अপরका आकर्षण दृष्ट होता है।

“कार्य-कारण द्रव्यका आधार-आधेय भाव अनन्यथा नहीं होता है अतः संयोग-भिन्न समवाय संबन्धकी अवश्य कल्पना करनी चाहिये”

यह भी नहीं, क्योंकि अन्योऽन्याश्रय दोष हो जाता है न भ कार्य और कारण के भेद की सिद्धि होने पर आधार-आधेय भाव की सिद्धि हो सकती है और आधार-आधेय भावकी सिद्धि होनेसे ही कार्य-कारण का भेद सिद्ध होगा।

“गुग्गुलु बद्धर” की तरह अर्थात् तलाधार पात्र या पात्राधार तैल इस तरह कार्य-कारण-भेद और आधार-आधेयभाव इसमें अन्योऽन्याश्रय दोष हो जाता है।

फिर भी जो परिच्छिन्न होते हैं वे सावयव होते हैं, उसी प्रकार परमाणु सब भी परिच्छिन्न हैं अतः सावयव हैं और सावयव होने से वे अनित्य सिद्ध होते हैं और परिच्छिन्न नहीं मानने से परमाणु का ही व्याघात हो जायगा। परिच्छिन्न नहीं रहने के कारण आकाश आदि विभु पदार्थकी तरह परमाणुत्वका व्याघात होता है।

“परमाणु के जिन अवयवोंकी कल्पना की जाती है वे अवयव ही परमाणु हैं” यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि स्थूल-सूक्ष्मके तारतम्य के अनुसार परम कारण-पर्यन्त पदार्थ नाशवान् हैं। जैसे द्रवणुक आदि की अपेक्षा अत्यन्त स्थूल पदार्थ पृथिवी वस्तुरूप रहने पर भी विनाश शाली है, उसी प्रकार सूक्ष्म, सूक्ष्मतर सब पृथिवी के सजातीय पदार्थ विनष्ट होते हैं, उसके बाद द्रवणुक और उसके बाद परमाणु सब भी नाशशील हो जाते हैं क्योंकि वे सब भी पृथिवीके सजातीय पदार्थ हैं।

फिर भी न्याय-वैशेषिक के सिद्धान्त की अयुक्तता स्पष्ट है।

जैसे-कि न्याय-वैशेषिकके सिद्धान्तमें सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, ज्ञान जन्य-संस्कार, संख्या, व, संयोग और विभाग ये चौदह गुण जीवात्मा के कहे गये हैं और संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये आठ गुण परमात्मा के कहे गये हैं। उसमें इतना भेद है कि ईश्वर ( परमात्मा ) के ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न नित्य हैं और जीवके उक्त तीनों अनित्य हैं अतः जब ज्ञान गुण जीवात्मा में उत्पन्न होता है तब तो जीवात्मा चेतन होता है और जब ज्ञान गुण का नाश होता है तब जीवात्मा जड़ हो कर रहता है और ज्ञान गुण उत्पन्न होने के अव्यवहित पूर्व क्षणमें भी जड़ ही रहता है एवं प्रलयकालमें भी जीवात्मा जड़ ही रहता है ॥

एकविंशति ( इक्कीस ) प्रकार के दुःखों का ध्वंस ही मोक्ष माना गया है ।

## एक विंशति दुःख

ओत्र, त्वक्, नेत्र, रसना, घ्राण मन ये पट् इन्द्रिय, पट् इन्द्रियके पट् ( छः ) विषय और पट् इन्द्रिय के छः प्रकार के ज्ञान तथा शरीर, सुप्त, दुःख, ये इक्कीस दुःख कहे गये हैं। दुःखके जनक होनेके कारण शरीरादि भी दुःख हैं और सुप्तमें भी नाश होने का भय रहता ही है अतः वह भी दुःख कहा गया है ।

आत्मा और मन के संयोग होने से आत्मा में ज्ञान गुण उत्पन्न



होता है। मोक्ष-कालमें इस मतमें कुछ भी क्रिया नहीं रहने के कारण संयोगवान् मन का ही अभाव हो जाता है।

किसी के मत में त्वचा और मन के संयोग होने से ही ज्ञान उत्पन्न होता है अतः सुषुप्ति में पुरीतत् नाम की नाड़ी में मनके प्रविष्ट हो जाने से त्वचा और मन का संयोग नहीं होता है इसलिये कुछ भी तब उस समय नहीं होता है।

उन के मत में त्वचा-संयुक्त मन ही दुःख है, क्योंकि वही ज्ञान उत्पादन के द्वारा दुःख-जनक होता है, केवल मन दुःख-जनक नहीं है।

मनकी नित्यता रहने पर भी मोक्ष-अवस्था में त्वचा के अभाव रहने से त्वचा-संयुक्त मन नहीं है अतः दुःख नहीं है।

इस प्रकार मोक्ष अवस्था में व्यापक आत्मा (जीवात्मा) दुःख-रहित हो कर के भी परमात्मा से अलग ही जड़ रूप हो कर अवस्थित रहता है क्योंकि ज्ञान गुण से ही आत्मा का प्रकाश (चैतन्य) होना है। जीवात्मा का ज्ञान इन्द्रिय-जन्य ही है अतः नित्य नहीं है, उस इन्द्रिय-जन्य ज्ञानका मोक्ष-कालमें नाश हो जाता है अतः प्रकाश-रहित यानी चैतन्य शून्य जड़ रूप हो कर आत्मा मोक्ष-कालमें रहता है।

न्याय-और वैशेषिक मत में सुख, दुःख और बन्ध, मोक्ष आत्मा के धर्म माने गये हैं अतः आत्मा नाना और व्यापक माने गये हैं।

समस्त अल्प पदार्थसे जो संयोग है वही व्यापक का लक्षण है। न्याय और वैशेषिकका उक्त सिद्धान्त समीचीन नहीं है क्योंकि आत्मा को व्यापक मान कर नाना मानना युक्ति-युक्त नहीं है क्योंकि व्यापक आत्माको नाना मानने से समस्त शरीरोंसे समस्त आत्माका संबन्ध समान रूप से हो रहेगा, तब कौन शरीर किस आत्मा का है इसका निर्णय नहीं होगा और प्रत्येक आत्मा के समस्त शरीर हो जायेंगे।

“जिस आत्मा के कर्म के द्वारा जो शरीर उत्पन्न होता है वही शरीर उस आत्मा का है” यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह कर्म भी जिस शरीरसे किया गया था उस शरीर से समस्त आत्माओंका समान रूप से संबन्ध विद्यमान ही था अतः वह कर्म-सम्पादक शरीर भी किस आत्मा का था इसका भी निर्णय असंभव है, किन्तु सब के संबन्ध रहने से वह शरीर भी सब आत्मा का होगा।

“जिस आत्मा के मन-सहित जो शरीर है वह उस आत्मा का शरीर है” यह भी नहीं, क्योंकि शरीर की तरह मन के साथ भी समस्त आत्माओं का संबन्ध समान ही है अतः सब मन सब आत्माके हो जायेंगे वैसे ही सब इन्द्रिय सब आत्मा के समान रूपसे हो जाते हैं।

वाह्य पदार्थ में भी “यह मेरा है, और यह अन्य का है” इस प्रकार व्यवहार शरीर निमित्तक ही माना जाता है, किन्तु जब सब शरीर सब आत्मा के हैं तब उक्त व्यवहार नहीं हो सकता है।

प्रश्न--जिस आत्माको जिस शरीर में 'अहं बुद्धि' और 'मम बुद्धि' होती है उस आत्माका वही शरीर है, और वह अहं बुद्धि ममबुद्धि एक है अतः सब आत्माओंमें वह नहीं, किन्तु एक धर्म एक ही धर्मोंमें रहता है अतः एक ही आत्माका एक शरीर है। जिस आत्मा का जो शरीर है उस शरीरके सम्बन्धी मन, इन्द्रिय और बाह्य पदार्थ सब उसी आत्मा के हैं अतः व्यापक और नाना आत्मा मानने पर भी कुछ दोष नहीं है।

समाधान-- यद्यपि अहं बुद्धि एक देह में एक ही आत्माकी होती है किन्तु न्याय-वैशेषिक मतके अनुसार वह अहं बुद्धि समस्त आत्माओंकी एक देहमें होनी चाहिये क्योंकि न्यायमें ज्ञान का नाम बुद्धि है और वह ज्ञान अत्म-मनः सयोग से उत्पन्न होता है और उस मनके साथ समस्त आत्माका सयोग है अतः मनके सयोगसे जैसे एक देहमें एक आत्माको अहं बुद्धि होती है वैसे ही उसी एक देहमें समस्त आत्माओंको अहं बुद्धि होनी चाहिये।

“एक ही मनके साथ नाना व्यापक आत्माओंके समान रूपसे सयोग रहने पर भी आत्मामें ज्ञान-जनक अदृष्ट के रहने से ज्ञान होता है और उसके नहीं रहनेसे ज्ञान उत्पन्न नहीं होता है” यह कहना भी समीचीन नहीं, क्योंकि इस मत में व्यापक नाना आत्मा अगीकृत होने से एक शरीर के द्वारा भी सम्पादित शुभ-अशुभ-क्रिया-जन्य अदृष्ट से सब आत्माओंका समानरूप से सम्बन्ध है, क्योंकि जिस शरीर से शुभ-अशुभ क्रिया की जाती है उस शरीर से जैसे एक आत्मा की सम्बन्ध है वैसे ही उस शरीरसे सब आत्माओंका सम्बन्ध विद्यमान है क्योंकि सब आत्मा व्यापक माने जाते हैं

अतः एक शरीर में जैसे एक आत्माको सुख-दुखका अनुभव होता है वैसे ही वही शरीरमें सबको सुख-दुखका अनुभव होना चाहिये किन्तु यह अनुभव-विरुद्ध है अतः न्याय-वैशेषिक दर्शनका आत्मा को व्यापक मान करके नाना मानना सर्वथा असङ्गत है ।

वेदान्त-सिद्धान्तमें तो कर्ता और भोक्ता अन्तःकरण माना जाता है और वह अन्तःकरण नाना है । व्यापक अथवा अणु नहीं है किन्तु शरीरके समान अन्तःकरणका परिमाण है । वह जब जैसे छोटे बड़े शरीर को प्राप्त करता है, तदनुसार ही दीप के प्रकाश की तरह उसके संकोच-विकास होते हैं यह 'सिद्धान्त-विन्दु' में मधुसूदनसरस्वती ने कहा है ।

उस अन्तःकरणका जिस शरीरसे सम्बन्ध रहता है उसी अन्तःकरण को उस शरीरमें सुख-दुःखादिका भोग प्राप्त होता है ।

फिर भी न्याय-वैशेषिक-मतमें आत्माके साथ मनके संयोग होने से ज्ञान गुण उत्पन्न होता है किन्तु स्वभावतः आत्मा जड़ है यह जो माना गया है वह सर्वथा असंगत है क्योंकि आत्मा चित् है यानी प्रकाश स्वरूप है ।

आत्माको जड़ माननेसे उसकी प्रकाशकता का व्याघात हो जाता है और आत्मा सर्व-प्रकाशक है अतः स्वयं प्रकाशरूप है ।

“ अन्तःकरण और इन्द्रिय के द्वारा पदार्थोंका प्रकाश होगा ” यह भी नहीं, क्योंकि अन्तःकरण और इन्द्रिय परिच्छिन्न हैं अतः कार्य हैं क्योंकि जो परिच्छिन्न होता है वह कार्य ही होता है । जैसे घट आदि पदार्थ ।

किसी देश अथवा किसी कालसे जिसका अन्त होता है वह

परिच्छिन्न कहा जाता है। जो परिच्छिन्न होता है वह काय(अनित्य) होता है और जो कार्य होता है वह जड़ है।

न्याय-वैशेषिक में ज्ञानके द्वारा जो आत्मा और अनात्माका प्रकाश माना जाता है वह असङ्गत है क्योंकि आत्माका ज्ञान गुण नित्य, अनित्य कुछ भी प्रमाणित नहीं हो सकता है।

यदि नित्य माना जाय तो आत्माका स्वरूप ही ज्ञान हो जाता है क्योंकि नियम है कि जो आत्मासे भिन्न है वह अनित्य है अतः ज्ञानको नित्य मान कर आत्मासे भिन्न कहना असङ्गत है।

यदि ज्ञान अनित्य है तो घटादिकी तरह वह जड़ होगा क्योंकि जो अनित्य है वह जड़ है।

इस प्रकार विवेचना करनेसे नित्य, अनित्य कुछ भी ज्ञान नहीं हो सकता है।

उत्पत्ति और विनाश अन्तःकाण की वृत्तिके होते हैं, ज्ञानके नहीं होते हैं।

अद्वैत स्वरूप जो ज्ञान है वह विशेष व्यवहारका हेतु नहीं है किन्तु ज्ञान-संहित वृत्ति अथवा वृत्तिमें आरुढ़ ज्ञान ही व्यवहारका हेतु है यह वेदान्तके अवच्छेदवादकी रीति है। आभासवादमें आभास-सहित वृत्तिसे व्यवहार होता है। आभासके द्वारा अथवा साक्षात् वृत्ति-द्वारा आत्मस्वरूप ज्ञान से ही समस्त व्यवहार सिद्ध होते हैं अन्यथा नहीं होते हैं।